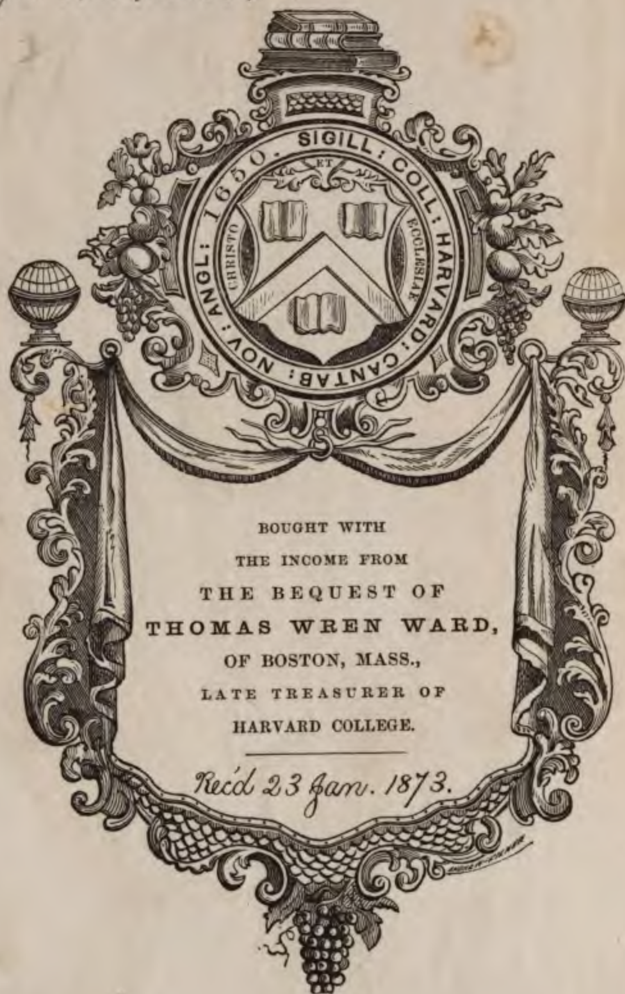

SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

ARISTOTELISCHE SCHRIFTSTELLEN

UNTERSUCHT

VON

(Bernhard) MORITZ VERMEHREN

DR. PHIL.

ERSTES HEFT.

ZUR NIKOMACHISCHEN ETHIK.

LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF UND HÄRTEL.

1864.

1873, Jan. 23

[illegible]

Vorwort.

καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὐτοῖς τιμώμενα κράτιστα οἴονται εἶναι. *Aristot.*

Die folgenden Blätter enthalten einen Beitrag zur kritischen Feststellung und Erklärung einer Schrift des Aristoteles, deren philosophischer und schriftstellerischer Werth[1]) allgemein anerkannt ist. Je mehr dieselbe verdiente, der studirenden Jugend allgemein näher gebracht zu werden, um so dringender ist die Aufforderung, die Schwierig-

---

1) Trotz der von *Hartenstein* [Ueber den wissenschaftl. Werth der Aristotel. Ethik. 1859] aufgesuchten Zirkelschlüsse und Tautologieen dürfte derselbe immer noch erheblich genug sein, um der studirenden Jugend ein ausgezeichnetes Bildungsmittel darzubieten, jedenfalls in höherem Grade als z. B. *Cicero, von den Pflichten.* Als eine Moral von diesseits, ohne jede transcendentale Voraussetzung, so zu sagen als eine Mechanik des sittlichen Lebens hat die Aristotel. Ethik nichts Irreleitendes, wenn auch nichts unbedingt Ausreichendes. Bei ihrer Beurtheilung ist stets im Auge zu behalten, dass dieselbe vielmehr eine Anweisung zum glückseligen Leben als eine endgültige und erschöpfende Bestimmung der ethischen Begriffe sein will. Vergl. II, 2 *ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι [οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς], ἀναγκαῖόν ἐστι σκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς.*

keiten, auf die eine sorgfältige Lectüre an zahlreichen Stellen noch immer stösst, hinwegzuräumen. Neue kritische Hülfsmittel müssen erwartet werden. Indess glaube ich auch in Ermangelung solcher durch längere Prüfung an einigen Stellen das Richtige getroffen zu haben. Ueber wie vielen sonst noch Zweifel schweben, weiss Jeder, der mit diesen Studien vertraut ist. Nur mit Freuden kann es begrüsst werden, dass in der letzten Zeit insbesondre der Nikomachischen Ethik, nicht minder aber den Werken des Aristoteles überhaupt ein eingehendes Studium von verschiedenen Seiten her gewidmet wird. Ich brauche Namen hier nicht zu nennen. Die klassischen Studien haben zu lange vor diesen Schriften wie vor einer verschlossenen Pforte Halt gemacht, als dass dieselben bezüglich ihrer philologischen Durcharbeitung auf derselben Höhe mit den übrigen Werken der griechischen Literatur stehen könnten; und doch werfen diese Schriften, die aus einer Zeit stammen, in der der Hellenismus bereits anfing, sich selbst gegenständlich zu werden, immer aber noch so viel Energie besass, um sich selbst zu verstehen, ihr Licht rückwärts nach allen Seiten auf die Zeiten lebensvoller Entwicklung. Die Kenntniss des Aristotelischen Sprachgebrauchs ist in der That noch wenig gefördert; fehlt doch noch immer ein Werk, das auch nur den Sprachschatz dieser zahlreiche

Schriften in gesichteter Ordnung enthielte. Davon allein schon würde für die Beurtheilung vieler Stellen Erhebliches gewonnen sein. Mag blosse Lokal-Kritik und Heilung lokaler Gebrechen der überlieferten Texte immerhin unbedeutend erscheinen gegenüber der philosophischen Reproduction der gesammten Ideenwelt des grossen Denkers: wer will im Voraus die Grenze bestimmen, in wieweit das Lokale eben nur lokale Bedeutung hat; von dem authentischen urkundlichen Wortsinn hat am Ende jede historische Disciplin auszugehen; in dieser Beziehung sind alle Schriften heilige. Wenn auch nicht zu befürchten steht, dass das humanistische Studium in die allgemeine Sprachwissenschaft, so zu sagen zerfliesse, um so weniger, als dasselbe neben der wissenschaftlichen eine ethische Bedeutung für uns hat, so ist doch die allgemeine Theilnahme an den Werken der Alten entschieden eine geringere geworden; gleichwohl scheint die zahlreiche Betheiligung an den Arbeiten gerade für Aristoteles einen wesentlichen Fortschritt zu verbürgen. Die dreifache Aufgabe, Reinigung des Textes, Verification der überlieferten Schriften, Darstellung des gesammten Lehrgebäudes ist mit Eifer und Erfolg ergriffen. Scheint doch auch die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter wie zu ihrer Selbstrettung auf ihre eigene Geschichte verwiesen zu sein. Hat die eingetretene Entnüchte-

rung von der aëronautischen Epoche der Weltweisheit bereits auf Immanuel Kant zurückgeführt, so verweist sie mit gleicher Sicherheit auf die gesammte Ahnenschaft des Königsbergers, in der der Sohn des Nikomachus die hervorragendste Stelle einnimmt. In der That mag das Streben desselben, eine Begriffswelt auszubilden, die der Probe an der Erfahrung jederzeit gewachsen ist, und sich mit gleicher Gefügigkeit dem theoretischen wie dem deliberativen Denken darbietet, unserem Zeitalter verwandter sein, als jede andere Art des Philosophirens. Wenn damit einer erbaulicheren, schwungvolleren Weise, die die wohlberechtigten, über die Erfahrung hinausweisenden Bedürfnisse des menschlichen Geistes und Gemüthes in höherem Grade zu befriedigen sich bemüht, zunächst wenig gedient ist, so ist daran zu erinnern, dass geistig-schöpferische und practische Zeitalter sich zumeist abzulösen pflegen, dass zum mindesten die Philosophie einer dichterisch angeregten und mehr in sich gekehrten Zeit sich in anderer Weise anbequemen wird als einer der Bemeisterung der Natur und der Lebensöconomie vorzugsweise zugewendeten,

Jena, im Nov. 1863.

D. V.

Aristot. Eth. Nic. I, 5 S. 1097 b 16.

Ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην [τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι] μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προςτιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἱρετώτερον ἀεί.

Noch einmal *συναριθμεῖσθαι*! Es ist an obige Stelle in letzter Zeit viel Scharfsinn, man kann fast sagen, verschwendet worden; gleichwohl scheint mir der Gedanke des Philosophen noch nicht genügend erkannt zu sein. „*Φαίνεται δ' οὐδ' ἐκεῖνα· καίτοι πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται.*" Die Geschichte der Auslegung ist selbst nicht ohne Interesse. Es war hergebracht, die Worte *μὴ συναριθμουμένην* etwa zu fassen wie *μὴ συνδυαζομένην*: die Eudämonie verdient den Vorzug vor allen anderen Gütern, wenn sie auch mit keinem anderen Gute gepaart auftritt; ist dies aber der Fall, so steigt ihr Werth natürlich schon durch den geringsten Zusatz. Wir werden sehen, dass dieser Gedanke im Grunde keinen Widersinn enthält, wiewohl von *Rassow* und Anderen mit Recht an der Auffassung von *συναριθμουμένην* Anstoss genommen worden ist. Wenn dagegen geltend gemacht wurde, dass eben der Begriff der Eudämonie als des höchsten Gutes

jede Paarung mit anderen Gütern ausschliesse, insofern dasselbe allumfassender Natur sei, so ist von *Münscher* richtig bemerkt, dass es allerdings noch ausserhalb der Eudämonie Güter gebe, mit denen dieselbe nicht nothwendig verbunden zu sein brauche, nämlich die ganze Reihe der *ἐκτὸς ἀγαθά*, Alles, was zur *εὐημερία* und *εὐτυχία* gehört. In der That wird im X. Buch die Zahl der mit der Eudämonie nothwendig verbundenen Güter nur auf die unmittelbaren [*ἀγαθὰ καθ᾽ αὑτά*] beschränkt; dieselben gehören zur Substanz der Eudämonie, und kein Gut, das seiner Natur nach mit einem Ansichguten sich noch verbinden kann, mithin noch nicht mit Allem, was an sich gut ist, so zu sagen gesättigt ist, kann auf die Bezeichnung des höchsten Gutes Anspruch machen. Alle äusseren Güter dagegen gehören nicht zur Substanz der Eudämonie und sind facultativ. Im Widerspruch mit dieser Unterscheidung des Philosophen befindet sich eine Erklärung, die, *μὴ συναριθμουμένην* als *μὴ συναριθμητήν* fassend, die ungesellige Natur der Eudämonie hervorgehoben wissen will; denn, so wird geschlossen, wäre die Eudämonie im Stande, überhaupt eine Verbindung mit anderen Gütern einzugehen, so würde ihr Werth natürlich schon durch den geringsten Zusatz wachsen, d. h. das höchste Gut würde sich selbst übertreffen, was unmöglich ist. Die Angemessenheit des Gedankens dahingestellt, müsste doch der hypothetische Character der ganzen Schlussfolgerung irgendwie erkennbar sein. Auf diese ungesellige Natur der Eudämonie läuft auch das vom Paraphrasten Gegebene hinaus, der dieselbe, doch wohl als generell verschieden von allen anderen Gütern, mit diesen nicht in eine Reihe gestellt wissen will [*σύστοιχον τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς ποιεῖν*], da sie, mit denselben als gleichartig gedacht, nie aufhören würde, steigernder Zusätze fähig zu sein.

Eine andere Erklärung [*Teichmüller*] lässt hier von der Weise geredet werden, wie die übrigen Güter im höchsten Gute, der Eudämonie, beisammen sind; nicht arithmetisch oder geometrisch, etwa wie Fische in einem Weiher, hat man sich dieses Ineinander zu denken, die Eudämonie ist nicht ein durch Addition entstandenes Ganzes, vielmehr — so müsste man ergänzen — ist diese Verbindung eine organische; denn eine blosse Aufreihung einzelner Güter liesse sich in's Unendliche fortsetzen und eine grösste Summe ist ein Unding. Dieser Gedanke würde also polemischer Natur sein; aber gegen wen gerichtet? Sollte dabei an die *συστοιχία τῶν ἀγαθῶν* der Pythagoreer [I, 4] gedacht sein? *Rassow* wendet mit Recht ein, dass *συναριθμούμενον* nach Aristotelischem Sprachgebrauch nicht ein durch Addition Entstandenes bedeuten kann. Auch in den bisher nicht berücksichtigten Stellen z. B. *Polit. VI*, 3 [1318, 38] *συναριθμουμένων ἀμφοτέρων ἑκατέροις* hat es diese Bedeutung nicht. Ueberhaupt erheben sich gegen alle diejenigen Erklärungen, denenzufolge das *συναριθμεῖσθαι*, in welchem Sinn es auch sei, keine Anwendung leide auf die Eudämonie, zwei Bedenken, einmal dass, wie erwähnt, der hypothetische Character der Schlussfolgerung nicht zu Tage tritt, und zweitens, dass man alsdann hinter *συναριθμουμένην* nicht *δέ* sondern *γάρ* erwartet. Ich sehe nicht, wie man die Wendung *δῆλον ὡς* sc. *οἰόμεθα* anders als im Sinn einer positiven Behauptung fassen will. Dies gilt auch gegen die neueste Erklärung von *Rassow* [Weimar. Schulprogramm 1862 S. 5]. Gestützt auf den Paraphrasten und eine von ihm beigebrachte Stelle der *Rhet. I*, 7 [1363b 18] findet er in *συναριθμεῖσθαι* die Bedeutung »mit aufgerechnet werden«; der Gedanke wäre demnach dieser: die Eudämonie ist das vorzüglichste aller Güter und kann als solches mit anderen Gütern gar nicht in Vergleich gesetzt,

nicht »als Gut neben Gütern mit aufgezählt« werden; wäre dies möglich, so würde der kleinste Zusatz sie über sich selbst hinaustreiben. Man fragt zunächst, wie man die Eudämonie das vorzüglichste aller Güter nennen mag, wenn sie mit diesen überhaupt nicht vergleichbar ist. Und dann, wie hängt die Frage, ob die Eudämonie als letztes Glied einer Reihe betrachtet werden darf oder nicht, mit der anderen zusammen, ob sie einer *πρόςϑεσις* fähig ist oder nicht? Auch hätte hervorgehoben zu werden verdient, welchen Gütern denn eigentlich die Aufzählbarkeit [*συναριϑμεῖσϑαι πεφυκότα*] zukommt; der Eudämonie kommt sie nicht zu, weil sie, nach dieser Ansicht, alle anderen Güter in sich begreift; den anderen Gütern aber kommt sie neben der Eudämonie nicht zu, eben weil sie bereits alle in ihr begriffen sind, d. h. also sie käme nur den von der Eudämonie vorausgesetzten Gütern untereinander zu? Insbesondere aber bedeutet *συναριϑμεῖν* bei A. nicht lediglich »mit darunter rechnen«, sondern dynamisch mit in Rechnung, in Anschlag bringen, zum Coefficienten oder Factor machen. So gleich unten II, 3 *ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ συναριϑμεῖται.* Noch erkenntlicher in der *De sophist. el.* 5 [167, 23] gegebenen Definition des *ἔλεγχος*: *ἔλεγχος μὲν γὰρ ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνός, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος, καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν δοϑέντων, ἐξ ἀνάγκης, μὴ συναριϑμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ, κατὰ ταὐτὸ καὶ πρὸς ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ.* Die Worte *μὴ συναριϑμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ* sind gegen die *petitio principii* [vergl. Trendelenburg *Elem. log. Ar. S.* 115] gekehrt und stellen die Regel auf, dass die Behauptung an der Spitze der Beweisführung nicht unter stillschweigender Voraussetzung ihrer Wahrheit im Beweis selbst wieder verwerthet, nicht selbst wieder zum

Factor der Beweisführung gemacht werden darf. So auch 181, 19 *ὁ γὰρ ἔλεγχος ἄνευ τοῦ ἐξ ἀρχῆς* und 168 b 25 *καὶ πάλιν μὴ ἀριθμουμένου τοῦ ἐξ ἀρχῆς*, wo wir für *συναριθμουμένου* das Synonym *πάλιν ἀριθμουμένου* erhalten. Nicht anders verstehe ich die Stelle der *Rhet. ἀνάγκη τά τε πλείω τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν ἐλαττόνων, συναριθμουμένου τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ἐλαττόνων, μεῖζον ἀγαθὸν εἶναι· ὑπερέχει γάρ, τὸ δὲ ἐνυπάρχον ὑπερέχεται*, die Mehrzahl von Gütern ist nothwendig ein grösseres Gut als eines und als die Minderzahl, wofern das eine oder die Minderzahl [selbst wieder] als Coefficienten jener Mehrzahl gedacht sind. Nach alledem ergiebt sich für unsere Stelle der Gedanke: Die Eudämonie ist das vorzüglichste aller Güter, insoweit sie nicht selbst wieder mit in Rechnung gebracht, nicht selbst wieder als Coefficient oder Mitursache gedacht wird; in diesem Fall muss sie natürlich schon mit dem geringsten der Güter noch begehrenswerther erscheinen. D. h. Gut gegen Gut genommen ist die Eudämonie das höchste der Güter, damit ist aber nicht gesagt, dass, die Eudämonie einmal vorausgesetzt, nun kein weiterer Unterschied möglich wäre; im Gegentheil beginnt nun gleichsam unter Vorordnung der Eudämonie eine neue Folge von Gütern, indem sie ein jedes als derselben beigeordnet gedacht werden können. Welcher Art diese Güter seien, und dass durch ihren Hinzutritt die Eudämonie als solche keine Wesensänderung erfährt, vielmehr nur deren Genuss und Wirksamkeit erhöht wird, ist bereits erwähnt worden. Nach *Polit. VII*, 13 [1332, 25] sind die Glücksgüter gleichsam als ein Instrument zu denken, das der Eudämon spielt[1]), und das vollkommene Leben desselben ihnen zuzuschreiben, würde dasselbe sein, wie wenn man die

1) Vergl. Goethe: Die Welt ist die Orgel, die unser Herrgott spielt, und der Teufel tritt die Bälge dazu.

Schönheit einer Musik auf Rechnung der Lyra, nicht aber der Kunstfertigkeit ihres Spielers setzen wollte. Ein solches Aggregat unter Einschluss der Eudämonie ist aber dann nicht zu denken als eine Verneinung der Eudämonie als höchsten Gutes, sondern als eine Gradation der Eudämonie im besonderen Fall. Eudämonie mit Reichthum z. B. ist wünschenswerther als Eudämonie ohne Reichthum; darum hört die Eudämonie nicht auf das wünschenswertheste aller Güter zu sein. Es ist derselbe Fall, wie wenn Jemand die Behauptung, dass der Mensch die Krone der Schöpfung sei, durch den Einwand entkräften wollte, dass ein Mensch sammt einem Pferde mehr vermöge als ein Mensch allein, dass deshalb der Mensch nicht die Krone der Schöpfung sei, sondern allenfalls der berittene Mensch. Oder: die Gesundheit ist für den Leib, was die Eudämonie für die Seele ist; sie ist ihrem Begriff nach das höchste leibliche Gut, obschon sie unter Umständen, in Mitwirkung mit anderweitigen zufälligen Körpervorzügen wünschenswerther erscheinen mag als ohne diese. Gute Verdauung ist ein Erforderniss der Gesundheit, Gesundheit und gute Verdauung würde also nichts sagen, als Gesundheit. Gesundheit bei stattlichen Körperverhältnissen dagegen ist wünschenswerther als Gesundheit schlechtweg. Ist darum die Gesundheit weniger das höchste leibliche Gut?

Noch einen Schritt weiter, ich hoffe nicht zu weit gegangen, und das Verhältniss stellt sich so, dass die Eudämonie, abstract genommen, das ist nicht als bestimmendes Moment eines concreten Daseins gefasst und gelöst von allen realen Verbindungen der Erscheinungswelt, unterschiedslos in sich schlechthin das höchste aller Güter ist, dass sie aber, in die Erscheinung, das ist in Mitwirkung getreten mit allen übrigen Factoren der Wirklichkeit, an eine Reihe für sie zufälliger und nicht wesentlicher Um-

stände geknüpft ist, auf welche die Prädicate des *ἀγαθόν* und *κακόν κατὰ συμβεβηκός* gleichfalls Anwendung leiden, und durch welche Unterschiede zwischen den einzelnen Fällen von Eudämonie allerdings begründet werden. Kurz: die *εὐδαιμονία συναριθμουμένη* wäre die Eudämonie *in concreto*, die *εὐδαιμ. μὴ συναριθμ.* die *absolute.*

I, 8 S. 1098b 21.

σχεδὸν γὰρ εὐζωΐα τις εἴρηται καὶ εὐπραξία.

εἴρηται hat vollkommene Perfektbedeutung und verweist auf I, 6 S. 1098, 12. Vergl. sonst noch *Phys. II,* 6 — *δοκεῖ ἤτοι ταὐτὸν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἡ εὐτυχία ἢ ἐγγύς, ἡ δ' εὐδαιμονία πρᾶξίς τις· εὐπραξία γάρ. Metaph. VIII,* 8 *διὸ καὶ ἡ εὐδαιμονία· ζωὴ γὰρ ποιά τις ἐστίν. Rhet. I,* 5 *ἔστω δὴ εὐδαιμονία εὐπραξία μετ' ἀρετῆς. Polit. VII,* 3 *τὴν δ' εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταὐτόν.*

I, 10 S. 1099b 20.

εἰ δ' ἐστὶν οὕτω [i. e. *δι' ἀρετήν*] *βέλτιον ἢ διὰ τύχην εὐδαιμονεῖν, εὔλογον ἔχειν οὕτως, εἴπερ τὰ κατὰ φύσιν, ὡς οἷόν τε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν.*

Aehnliche optimistische Aeusserungen finden sich *Phys. VIII,* 7 S. 260 b 22 *τὸ δὲ βέλτιον ἀεὶ ὑπολαμβάνομεν ἐν τῇ φύσει ὑπάρχειν, ἂν ᾖ δυνατόν. De Coel. I,* 4 S. 270, 33 *ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. De Coel. II,* 5 S. 288, 2 *εἰ γὰρ ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον.*

I, 11 S. 1101, 18.

τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντῃ πάντως.

Beiläufig sei hier auf die Alliteration aufmerksam gemacht. Vergl. I, 12 *πάντα πάντες πράττομεν*, und *τὸ*

αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμιόν τι καὶ θεῖον τίθεμεν. Das Beharren bei demselben Laut mag oft fast instinktiv sein. A. ist bekanntlich der Reiz des Gleichklangs, sei es nun Alliteration oder Reim, im Allgemeinen nicht fremd. *Rhet. III,* 9 *ἀντίθεσις μὲν οὖν τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, παρίσωσις δ' ἐὰν ἴσα τὰ κῶλα, παρομοίωσις δ' ἐὰν ὅμοια τὰ ἔσχατα ἔχῃ ἑκάτερον τὸ κῶλον,* und die dort gegebenen Beispiele. Der theilweise Gleichklang antithetischer Begriffe hebt gerade den Contrast, auch wenn dieselben nicht eben Satzausgänge bilden. *Polit. VII,* 12 *οὐ γὰρ χαλεπόν ἐστι τὰ τοιαῦτα νοῆσαι, ἀλλὰ ποιῆσαι μᾶλλον. Τὸ μὲν γὰρ λέγειν εὐχῆς ἔργον ἐστί, τὸ δὲ συμβῆναι τύχης. Rhet. III,* 3 *οὐ γὰρ ἡδύσματι χρῆται ἀλλ' ὡς ἐδέσματι τοῖς ἐπιθέτοις.* Vergl. auch *Rhet. I,* 12 *ὡς ῥᾳδίως ἰασόμενοι, ὥσπερ ἔφη Ἰάσων ὁ Θετταλός κτλ.*

I, 12 S. 1101b 18.

δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν περὶ τοὺς θεοὺς ἐπαίνων· γελοῖοι γὰρ φαίνονται πρὸς ἡμᾶς ἀναφερόμενοι, τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὸ γίνεσθαι τοὺς ἐπαίνους δι' ἀναφορᾶς, ὥσπερ εἴπαμεν.

Lambin: Quod etiam declarant deorum laudes. Ridiculae enim videntur, cum ad nos referuntur. Zell: — eo, quod ad nos referuntur. Ob man das *Particip* nun hypothetisch oder causal fasst, der Zusammenhang bleibt in beiden Fällen schwierig. Belobungen der Götter sollen lächerlich erscheinen, sofern diese Belobungen, genauer ihr Gegenstand, als etwa Wohlthaten aller Art, auf uns Sterbliche bezogen werden; dies sei aber der Fall, weil Belobungen immer nur beziehungsweise ertheilt werden. Nun heisst es aber vom *ἔπαινος* nicht selbst *ἀναφέρεται,* sondern *γίνεται δι' ἀναφορᾶς,* d. i., indem das *ἐπαινετόν* in Bezug gesetzt wird zu irgend einer Eigenschaft, Hand-

lung oder Leistung, die von ihm ausgeht, *φαίνεται δὴ πᾶν τὸ ἐπαινετὸν τῷ ποιόν τι εἶναι καὶ πρός τι πῶς ἔχειν ἐπαινεῖσθαι*; die *ἀναφορά* findet also statt zwischen dem belobten Subject und seinem Prädicat, oder, worauf es hier hinauskommt, eine Belobung geschieht allzeit auf Grund eines Urtheils. Darum sind Dinge wie Gott, Eudämonie und dergleichen über jedes Lob erhaben, weil wir nicht urtheilen, indem wir sie anerkennen; ihr Name bedeutet in sich schon Vollkommenheit. Mit Recht scheint mir daher *Victorius γελοῖοι* vielmehr auf die Götter selbst bezogen zu haben: die Götter erscheinen in einem falschen Lichte, wenn wir Sterbliche sie bezüglich ihres Verhaltens zu uns beloben wollen; anders aber als beziehungsweise lässt sich überhaupt nicht loben. Es ist eine »lächerliche« Vorstellung von den Göttern, wenn wir sie mit der unmittelbaren Sorge um unsere Angelegenheiten betraut sein lassen und sie wegen ihrer Verdienste um die Sterblichen beloben. Lässt man dagegen die Belobungen lächerlich sein, so müsste der ganze Ton auf *πρὸς ἡμᾶς* ruhen; denn in der Bezüglichkeit der Belobung an sich kann nichts Lächerliches liegen; es ist aber ein falscher Schluss, dass die Beziehung gerade auf uns Sterbliche deshalb nothwendig eintritt [*τοῦτο δὲ συμβαίνει*], weil Belobung überhaupt nur durch Beziehung möglich ist. Lächerliche Götter finden sich übrigens auch X, 8 *τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα;* es wäre eine lächerliche Vorstellung von den Göttern, wollte man ihre Eudämonie in die Ausübung practischer Tugenden setzen, während ihr Leben vielmehr Denken ist. Diese Behauptung stimmt vollkommen zu der früheren; denn eine Betheiligung der Götter am Irdischen [*ἀναφερόμενοι*

πρὸς ἡμᾶς] ist ohne practische Tugenden nicht zu denken. Uebrigens erklärt auch *Eustratius: καὶ ἀντὶ τοῦ δοξάζειν γελοίους αὐτοὺς* [*τοὺς θεούς*] *ἀποφαίνουσιν ἀναφέροντες αὐτοὺς πρὸς ἡμᾶς ἤτοι ἐξισοῦντες ἡμῖν.*

I, 13 S. 1102, 18.

εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ ψυχήν, ὥσπερ καὶ τὸν ὀφθαλμοὺς θεραπεύσοντα καὶ πᾶν σῶμα, καὶ μᾶλλον ὅσῳ τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἡ πολιτικὴ τῆς ἰατρικῆς. τῶν δ' ἰατρῶν οἱ χαρίεντες πολλὰ πραγματεύονται περὶ τὴν τοῦ σώματος γνῶσιν.

Gegen die gewöhnliche Erklärung, dass wie der Arzt, der ein einzelnes Organ heilen wolle, den ganzen leiblichen Organismus, so der Politiker, der gewisse Verrichtungen der Seele ausbilden wolle, das Seelenleben überhaupt kennen müsse, wendet *Rassow* ein, dass ja im Folgenden [*τῶν δ' ἰατρῶν οἱ χαρίεντες*] nur von guten Aerzten die Rede sei, die sich um die Erkenntniss des menschlichen Organismus bemühten im Gegensatz zu solchen, die dies nicht thäten; mithin könne man auch nur gute Staatsmänner verstehen, die sich um die Kenntniss der Seele bemühten im Gegensatz zu solchen, die dies nicht thäten; die allgemeine Behauptung sei also nicht: Wer mit dem Theil zu thun hat, muss das Ganze kennen, sondern: Wer mit etwas zu thun hat, muss es kennen; kurz der Politiker werde nur überhaupt mit dem Arzte verglichen. Ich glaube, dass darin nur eine Abschwächung des Aristotelischen Gedankens läge; auch finde ich die Ergänzung von *τὰ περὶ σῶμα* hinter *πᾶν σῶμα* schwierig genug; man würde vielmehr leicht versucht sein, *καί* vor *τὸν ὀφθαλμοὺς θεραπ.* zu diesen Worten anstatt zu dem ganzen Gedanken zu ziehen, als wenn auch der Augenarzt

die Kenntniss der Seele nöthig habe. Man braucht sich nur zu erinnern, dass der Arzt doch immer nur den einzelnen Fall behandelt [I, 4 *καθ' ἕκαστον γὰρ ἰατρεύει*], sich also stets in der Lage des hier beliebig herausgegriffenen befindet, der das Auge behandelt, zu dem Ende aber das Ganze des Organismus kennen muss. Die Bemerkung *τῶν δ' ἰατρῶν οἱ χαρίεντες κτλ.* verstehe ich so, dass die vor der Hand nur theoretische Forderung, sich um die Kenntniss des Körpers überhaupt zu bemühen, sich auch thatsächlich bewahrheitet, indem erfahrungsmässig zwar nicht alle, doch zum wenigsten die guten Aerzte sich nicht mit der Erforschung einzelner Körpertheile oder bestimmter Krankheitsformen begnügen, sondern ihre Schlüsse auf eine Erkenntniss des Gesammtlebens des menschlichen Körpers gründen. Eine Unterscheidung des ganzen Körpers und einzelner Theile findet sich beiläufig auch III, 13 *οὐ γὰρ περὶ πᾶν τὸ σῶμα ἡ τοῦ ἀκολάστου ἁφή, ἀλλὰ περί τινα μέρη.* Eine sinnverwandte Stelle in *Plato Charm.* 156, *E* setze ich hierher: *ἀλλὰ Ζάλμοξις, ἔφη, λέγει ὁ ἡμέτερος βασιλεύς, θεὸς ὤν, ὅτι ὥσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἴη τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἰατροὺς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τὸ ὅλον ἀγνοοῖεν οὗ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὗ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἴη τὸ μέρος εὖ ἔχειν.*

II, 1 S. 1103, 32.

> *ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί.*

Vergl. *Metaph. IX*, 8 S. 1049 *εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις ὅτι ἅπαν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ*

τινός τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό. διὸ καὶ δοκεῖ ἀδύνατον εἶναι οἰκοδόμον εἶναι μὴ οἰκοδομήσαντα μηθὲν ἢ κιθαριστὴν μηθὲν κιθαρίσαντα· ὁ γὰρ μανθάνων κιθαρίζειν κιθαρίζων μανθάνει κιθαρίζειν, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι. Das aus diesem Satze hergeleitete Sophisma entspricht der Aporie unseres *cap.* 3.

II, 8 S. 1108 b 19.

ὁ γὰρ ἀνδρεῖος πρὸς μὲν τὸν δειλὸν θρασὺς φαίνεται, πρὸς δὲ τὸν θρασὺν δειλός.

Vergl. *Phys. V,* 1 *ἔστι γάρ πως τὸ μεταξὺ τὰ ἄκρα. — καὶ τὸ φαιὸν λευκὸν πρὸς τὸ μέλαν καὶ μέλαν πρὸς τὸ λευκόν. Ib. V,* 5 *τὸ γὰρ μέσον [ἐναντίον Prantl] πρὸς ἑκάτερον λέγεταί πως τῶν ἄκρων. Eth. Nic. II,* 7 *ἐπιδικάζονται οἱ ἄκροι τῆς μέσης χώρας. II,* 8 *ἀπωθοῦνται τὸν μέσον οἱ ἄκροι ἑκάτερος πρὸς ἑκάτερον.*

III, 2 S. 1110 b 30.

τὶ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὸ συμφέρον· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου [ψέγονται γὰρ διά γε ταύτην] ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις.

Das Argument des *cap.* ist dieses: Unterscheidung des Handelns aus Unwissenheit in ein nicht freiwilliges und ein unfreiwilliges. Das Kriterium ist die nachläufig empfundene Reue. Ferner: Unterscheidung eines Handelns aus Unwissenheit und in der Unwissenheit; unwissentliche Handlungen können nicht für unfreiwillig gelten, wenn die Unwissenheit ein verschuldeter Mangel an sittlichem Urtheil ist; eine allgemeine Unwissenheit ist tadelnswerth; nur Unwissenheit im Einzelnen der Handlung, im concreten Fall, vermag die Handlung zu

einer unfreiwilligen zu machen, und als solche gibt sie sich durch das nachläufig empfundene Bedauern zu erkennen. Hiernach halte ich die gemeine Auslegung von *ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια inscientia, quae affectata est et voluntaria*, also »vorsätzliche Unwissenheit« für fehlerhaft. Es ist nicht Unwissenheit mit Vorsatz, sondern Unwissenheit gleich im Vorsatz, Rathlosigkeit, Unsicherheit im Entschluss, die Unwissenheit dessen, der überhaupt nicht mehr weiss, was er zu thun hat, — sittliche Verwahrlosung. Dafür spricht schon der Artikel *τῇ*. Richtiger *Rieckher:* »Unwissenheit, welche sich auf den Vorsatz bezieht«.

III, 7 S. 1114, 9.

> *τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου. ἔτι δ' ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον. εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἑκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικὸς ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής.*

Abgesehen von den noch immer schwebenden Fragen der höheren Kritik sind in der *Nik. Ethik* eine Anzahl Stellen, an denen die Nothwendigkeit einer Umstellung einzelner Sätze überzeugend nachgewiesen ist. Auch für obige Stelle hat *Rassow* im Widerspruch mit der Ueberlieferung eine Umstellung in Vorschlag gebracht, indem er die Worte *ἔτι δ' ἄλογον — ἀκόλαστον* hinter den folgenden Bedingungssatz *εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν — ἄδικος ἂν εἴη* verweist. Wie mich dünkt, würde dadurch die logische Entwicklung allererst gestört werden. Der Gedankengang ist folgender: Um also nicht zu wissen,

dass aus dem jedesmaligen Verhalten im einzelnen Fall allmälig unsere guten und schlechten Sitten entstehen, müsste man geradezu mit Blindheit geschlagen sein. Es ist ferner ein Widerspruch, gewohnheitsmässig Unrecht zu thun und doch den Willen in Abrede zu stellen, ein ungerechter Mensch zu sein, oder ein ausschweifendes Leben zu führen und doch kein Wüstling sein zu wollen. Im Gegentheil, wofern Einer wissentlich das thut, wodurch er zu einem ungerechten Menschen wird, so ist er dann unserem Urtheil nach willentlich ein ungerechter Mensch; freilich reicht nunmehr der blosse Wille nicht hin, ihn augenblicks aus einem Ungerechten zu einem Gerechten werden zu lassen, so wenig wie ein Kranker durch den blossen Willen augenblicks gesund wird. — Ich sollte meinen, der Fortschritt des Gedankens wäre hiernach klar. Man kann sich weder mit der Unkenntniss der Gesetze entschuldigen, denen unser sittliches Leben unterliegt, noch kann man Angesichts dieser Gesetze die Wirkungen derselben ausser den Bereich des Willens setzen wollen. Kurz: man wird zu einem unsittlichen Menschen nicht wider Wissen und Willen.

Die einzelnen Sätze sind wohl verknüpft. Durch *ἔτι* wird stets ein neues Moment in die Untersuchung gebracht, hier die Leugnung des Willens, wie es zuvor die Leugnung des Wissens war. Statt *εἰ δέ* könnte man wohl *εἰ γάρ* erwarten; doch ist *δέ* dramatischer; als wäre über die Ausrede der Unwillkürlichkeit nicht bereits durch das *ἄλογον* der Stab gebrochen, beginnt die Begründung des *ἄλογον* in Form einer Einrede. So wir: wenn Einer aber doch u. s. w. Nach *Rassows* Anordnung müsste man zum wenigsten lesen *ἄλογον οὖν* statt *ἔτι δ' ἄλογον*, um die entstehende Tautologie zu vermeiden.

III, 7 S. 1114, 17.

— ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν καὶ ῥῖψαι· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐπ' αὐτῷ.

Lambin: erat tamen in ejus potestate lapidem in manum sumere ac jacere; so nach der früheren Lesart λαβεῖν, die von den *Bekker*schen *mss.* nicht bezeugt ist. βαλεῖν καὶ ῥῖψαι ist offenbar als ein Begriff zu fassen: fortschleudern. Ich bemerke dies, weil *Rieckher* hier eine Alternative zu finden scheint: »den Stein zu schleudern oder ihn wegzuwerfen«, etwa wie man sagt ῥίπτειν τὰ ὅπλα, als ob das Wegwerfen des Steines nicht ebenfalls ἀφεῖναι wäre; auch s. ἄνω ῥίπτων τὸν λίθον II, 1. *Rassow* wollte lesen: ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ; die Vermuthung hat Manches für sich, namentlich wenn man sich der früheren Bemerkung III, 1 erinnert: ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή. Der Schein schwindet aber bei näherer Betrachtung. Zunächst erscheint die Bemerkung, dass das Werfen des Steines deshalb in unserer Macht steht, weil in diesem Fall der Sitz der Causalität in uns sei, ziemlich müssig. Ferner aber: Die Hauptfrage ist, inwieweit der Mensch verantwortlich sei für seine Sittlichkeit; dieselbe wird im Allgemeinen bejaht, obgleich der sittliche Vorgang sich theilweise unserer Einwirkung entziehe; der Mensch ist allerdings der Thäter seiner Thaten, aber die sittliche Rückwirkung derselben auf die eigene Persönlichkeit erfolgt mit Nothwendigkeit; insofern wir indess ein Bewusstsein davon haben, dass jede That zugleich ein Moment unserer sittlichen Selbstbestimmung ist, und dass unsere Thaten und Sitten so untrennbar zusammenhängen, wie Ursache und Wirkung, insofern ist unsere Sittlichkeit mittelbar ein Werk unserer Freiheit. Nun der Vergleich vom ge-

worfenen Stein; es kann sich auch hier nur darum handeln, inwieweit der ganze Vorgang des Wurfes, der die Entsendung und den Flug des Steines in sich fasst, in unsere Macht gestellt ist. Einmal losgelassen verfolgt der Stein unaufhaltsam seinen Weg; es ist dies die Unwiderruflichkeit der That, das *jacta est alea;* nichtsdestoweniger [*ἀλλ' ὅμως*] steht der ganze Vorgang [*τὸ βαλεῖν καὶ ῥῖψαι*] in unserer Macht, weil der Anfang in unserer Macht steht, ebenso gewiss, als wir Meister unserer sittlichen Entwicklung sind, weil wir über unsere Handlungen gebieten. Der Vergleich hat, wie jeder, seine schwache Seite, insofern es sich hier um eine in der Aussenwelt hervorgebrachte Veränderung, dort um die Rückwirkung unserer Handlungen auf uns selbst handelt. Das Mass der Verantwortlichkeit kann unmöglich in beiden Fällen gleich sein. Das aber steht fest, dass in beiden von der Initiative auf die Competenz über den Vorgang geschlossen wird, nicht aber vom Sitz der Causalität [*ἐν αὐτῷ*]. Derselbe Gedanke kehrt noch einmal wieder III, 8 *οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς.* Es ist deutlich, dass *κύριοί ἐσμεν τῆς ἀρχῆς* das Nämliche ist mit *ἡ ἀρχὴ ἐφ' ἡμῖν.* Aus der blossen Thatsache also, dass in der Mehrzahl der Stellen *ἐν* steht, ist bei der erheblichen Verschiedenheit der Bedeutung für die jedesmalige Lesart nichts zu schliessen. So glaube ich auch, dass in der früheren Stelle III, 7 S. 1113 b 19 *εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐφ' ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσια Bekker* mit Recht an zweiter Stelle *ἐν* hergestellt, an erster aber die gleiche Lesart des K^b verschmäht hat. Der Sinn ist dieser: Ist dem aber so und sind wir nicht im Stande, Vorgänge, deren Entstehungs-

grund in uns liegt, auf andere Ursachen zurückzuführen, als über die wir Macht haben, so sind diese Vorgänge auch selbst in unserer Macht und willentliche. Liest man *παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν*, so entsteht eine unerträgliche Tautologie.

III, 7 S. 1114, 31.

εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεως ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος· εἰ δὲ μή, οὐθεὶς αὑτῷ αἴτιος τοῦ κακὰ ποιεῖν, ἀλλά δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὑτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι. ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται. καὶ ἔστιν εὐφυὴς ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν· τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον,[1]) *καὶ ὃ παρ' ἑτέρου μὴ οἷόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἷον ἔφυ, τοιοῦτον ἕξει, καὶ*[2]) *τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἂν εἴη εὐφυΐα. εἰ δὴ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ, τί μᾶλλον ἡ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἑκούσιον;*

Man wird *Krische* [Jenaische Lit. Ztg. 1835 S. 403] im Allgemeinen darin beistimmen müssen, dass hier in den *Bekker*'schen Ausgaben eine jener umfänglicheren

1) Vergl. I, 10 *τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη.*

2) Durch Tilgung des *καί* würde der Zusammenhang nur gewinnen.

Perioden, wie sie bei A. nicht selten sind, ohne hinlänglichen Grund in mehrere selbstständige Sätze zerfällt ist. Der Zusammenhang kann nur gewinnen, wenn man die abschliessende Interpunktion hinter *ἔσεσθαι* und *αἱρήσεται* tilgt und die betreffenden Sätze als Glieder in den weiteren Gedankencomplex aufhebt. Die fernere Frage jedoch, wie man sich die Gliederung dieser Periode zu denken habe, scheint noch einer genaueren Erwägung zu bedürfen. Es kommt dabei vor Allem darauf an, ob man sich der *Bekker*'schen Lesart *εἰ δὲ μή, οὐθείς*, die sich auf die besten Handschriften stützt, anschliesst, oder mit *Krische* und *Rassow* der gleichfalls handschriftlichen und ausserdem von *Alexander Aphr.* verbürgten Lesart *εἰ δὲ μηδείς* den Vorzug gibt. In letzterem Fall beginnt mit *εἰ δὲ μηδείς* eine Reihe von Voraussetzungen, die, schliesslich in *εἰ δὴ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ* zusammengefasst, zu der in Frageform auftretenden Folgerung führen *τί μᾶλλον ἡ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἑκούσιον;* Im anderen Fall beginnt mit *οὐθεὶς αὑτῷ αἴτιος* eine Reihe von Folgerungen aus dem *Paradoxon*, dass die Phantasie unabhängig sei von der sittlichen Persönlichkeit, die mit *εὐφυΐα* abschliesst. Nachdem hiermit die Consequenzen des *Paradoxon* erschöpft scheinen, werden dieselben in *εἰ δὴ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ* zur weiteren Voraussetzung gemacht, um in der rhetorischen Frage *τί μᾶλλον κτλ.* den Schluss zu ziehen, dass das *Paradoxon* das nicht beweise, was es beweisen sollte, nämlich dass die Tugend freiwilliger sei als das Laster. Eine Entscheidung über die Authenticität der einen oder anderen Lesart wird sich in unserem Fall nur gewinnen lassen aus einer möglichst scharfen Gegenüberstellung der beiden Gedankenreihen. Halten wir uns zunächst an die *Bekker*'sche Lesart, so ist die Entwicklung folgende: Wollte aber Jemand behaupten, dass das Ideal, wonach Alle streben, nichts Anderes

ist, als was einem Jeden als solches vorschwebt, dass aber die Beschaffenheit dieses eingebildeten Ideals sich, weil wir unserer Phantasie nicht Meister sind, nach der persönlichen Beschaffenheit jedes Einzelnen richtet; so ist dagegen Folgendes zu sagen: wenn doch, wie das bereits nachgewiesen ist, ein Jeder in gewissem Sinn für seine Sittlichkeit verantwortlich ist, so muss er es auch sein für seine Phantasie; ist dem aber nicht so, geben wir also zu, dass die Phantasie unabhängig ist von unserer Sittlichkeit, vielmehr lediglich bedingt wird durch die uns angeborne Beschaffenheit, nun dann ist eben unsere sittliche Freiheit überhaupt eine Illusion, Niemand kann dann mehr dafür verantwortlich sein, dass er schlechte Handlungen begeht, begeht er sie doch aus Unkenntniss des wahren Zieles in dem Glauben, dadurch in den Besitz des höchsten Gutes zu gelangen; der Weg, den wir zu unserem Ziele einschlagen, hängt dann nicht mehr von unserer Wahl ab, die Richtung auf das wahre Ziel müsste uns dann angeboren sein wie ein geistiges Auge, mit dem wir genau zu unterscheiden wissen, um das wirklich Gute zu ergreifen; kurz, die Sittlichkeit wird dann zum Natur-Instinkt, wir können dann nicht mehr reden von einem καλὸς κἀγαθός, sondern nur von einem εὐφυής, Einem, den die Natur geadelt, dem von der Natur selbst der rechte Weg gewiesen ist; denn der höchste und wahrhaftige Adel muss dann darin bestehen, dass das wichtigste und köstlichste Besitzthum, das wir nicht im Stande sind anders woher zu nehmen, noch uns durch eigene Bemühung anzueignen, uns in untadelhafter Weise von der Natur verliehen ist. Räumen wir also ein, dass das Alles sich so verhält, inwiefern kann dann noch die Tugend in höherem Grade ein Werk unseres freien Willens sein als das Laster? — Bündiger gefasst würde dies folgenden Gedankengehalt

ergeben: Stellt man unser sittliches Leben unter die Herrschaft eines Ideals, das keine objective, sondern nur eine subjective Gültigkeit hat und von unserer Phantasie bedingt wird, so ist die Freiheit des sittlichen Lebens nur dadurch zu retten, dass wir unsere Phantasie selbst erst wieder bedingt sein lassen von unserer Moralität; ist sie dies aber nicht, ist sie vielmehr und mit ihr das vorschwebende Ideal anderweitig, natürlich prädestinirt, so ist die sittliche Freiheit überhaupt verloren; sind wir für den Zweck nicht mehr verantwortlich, so sind wir es auch nicht für die einzelnen Handlungen, die zur Erreichung desselben dienen; der Zweck kann in uns nicht prädestinirt sein, ohne dass wir selbst für ihn prädestinirt sind, d. h. die Richtung auf denselben muss uns von Haus aus angeboren sein. Dann sind wir aber ebenso unfrei im Guten wie im Schlechten.

Dieser Gedankengang scheint mir ebenso richtig als unseres Philosophen vollkommen würdig zu sein; ich finde daher auch keine Veranlassung, von der *Bekker*'schen Lesart abzugehen; sehen wir indess zu, inwieweit durch die Lesart εἰ δὲ μηδεἰς der Gedanke eine andere Wendung erhält, und ob eine bessere. Die Widerlegung des *Paradoxon* würde dann folgende sein: Wollte Jemand sich entschuldigen und sagen: meine Phantasie hat mich irre geführt, wer kann für seine Phantasie? so ist zu entgegnen: entweder gibt es eine Sittlichkeit, dann beherrscht sie auch unsere Phantasie, oder es gibt keine Sittlichkeit, die Richtung auf das wirkliche oder eingebildete Ideal ist uns vielmehr mit diesem selbst angeboren, dann gibt es Tugend so wenig wie Laster. — Der Unterschied der beiden Schlussreihen wäre demnach dieser: im ersten Fall wird die Vernichtung der sittlichen Freiheit oder der Sittlichkeit aus der Emancipation der Phantasie erst gefolgert; im letzteren wird sie gleich mit in die

Voraussetzung aufgenommen und dann gefragt, inwieweit es unter dieser Voraussetzung, dass die Phantasie die Sittlichkeit vernichte, noch Tugend gebe. Es scheint mir aber angemessener, die sittliche Unfreiheit erst aus der Emancipation der Phantasie folgen zu lassen, als die Umkehrung des wahren Verhältnisses, nämlich die Beherrschung der Sittlichkeit durch die Phantasie gleich als den anderen Fall zu setzen, da ja doch auch ein Drittes gedacht werden könnte, nämlich dass die sittliche Freiheit und eine von ihr unabhängige Phantasie nebeneinander bestünden, eine Voraussetzung, die wenigstens theilweise gerade von Denjenigen gemacht wird, die ihre Vergehen ihrer Phantasie, ihre Tugenden aber sich selbst zuschreiben. Auch besteht das hier aufgeworfene *Paradoxon* darin, dass wir nicht Meister unserer Phantasie seien; denn die andere Frage, in wie weit wir nach dem wirklich und in wie weit nach dem vermeintlich Guten streben, ist schon *cap.* 6 erledigt; hier kann die Frage nur sein, ob jenes *Paradoxon* Gültigkeit hat, oder nicht; nicht aber, ob wir sittlich frei oder unfrei sind; in den Worten *εἰ μὲν οὖν κτλ.* wird die sittliche Freiheit als etwas bereits Erwiesenes nur herangezogen, um daraus die Abhängigkeit der Phantasie, also die Unwahrheit des *Paradoxon* zu erschliessen; fährt man nun fort *εἰ δὲ μή*, ist dem aber nicht so, folgt aus unserer sittlichen Selbstbestimmung noch nicht die Selbstbestimmung unserer Phantasie, so wird damit das *Paradoxon* auf's Neue als noch unwiderlegt, die Phantasie als eine Ausnahme von der Regel, dass wir schuld sind an unseren ἕξεις, gesetzt, um im Folgenden durch die gezogenen Consequenzen *ad absurdum* geführt zu werden. Dieses *absurdum* ist aber die Unmöglichkeit jeglicher Selbstbestimmung, die aus dem *Paradoxon* folgen würde; dasselbe beweist zu viel; es sollte beweisen die Unfreiwilligkeit des Lasters, statt

dessen beweist es die Unfreiwilligkeit des sittlichen Lebens überhaupt. Wollte man aber fortfahren mit *εἰ δὲ μηδείς* in Correspondenz mit der früheren Voraussetzung *εἰ μὲν οὖν ἕκαστος*, die aber im Grunde mehr als Voraussetzung, nämlich ein herbeigezogener Hülfssatz ist, wie schon *οὖν* beweist, dass es also hiesse: wenn aber im anderen Fall Niemand schuld daran ist, dass er Unrecht thut, vielmehr seine Verblendung ihn so thun lässt; — so wird wenigstens formell von der Voraussetzung des fraglichen *Paradoxon* abgegangen und etwas in den Vordergrund der Voraussetzung gestellt, das sowohl der Einredner als A. hier selbst erst aus dem *Paradoxon* gefolgert wissen will; dasselbe erscheint erst wieder als Erklärungsgrund [*δι' ἄγοιαν*] seiner eigenen Consequenz. Irregeleitet hat offenbar die scheinbar nothwendige Correspondenz der beiden Bedingungssätze *εἰ μὲν οὖν ἕκαστος* und *εἰ δὲ μηδείς*, die aber eben nur scheinbar ist; man erwartete alsdann auch consequenter Weise statt *κακὰ ποιεῖν* eine *ἕξις*, die *κακία* oder *ἀδικία*; die blosse Thatsache des *κακοποιεῖν* ist noch nicht der böse Hang, die Richtung auf das Arge, die der Einredner mit der Phantasie entschuldigen will. Schon die Worte *ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος κτλ.* sehen eher wie eine Folgerung aus der Voraussetzung, dass wir keine Macht über unsere Phantasie haben, aus, als wie eine blosse Zergliederung dieser Voraussetzung selbst, in der zunächst nur das Ziel selbst, nicht aber die Richtung auf dieses Ziel enthalten ist.

Auf die kürzeste Formel gebracht würde der Schluss im ersten Fall dieser sein: Entweder die Phantasie ist in unsere Freiheit eingeschlossen oder sie ist nicht mit eingeschlossen; im letzteren Fall gibt es überhaupt keine Freiheit und folglich auch keine Tugend; im zweiten: Entweder wir sind sittlich frei; dann sind wir auch Meister

unserer Phantasie, oder wir sind sittlich unfrei und von der Phantasie beherrscht; dann gibt es auch keine Tugend. Der Cardinalpunkt der Frage ist aber nicht, ob wir sittlich frei oder unfrei sind, sondern ob unsere Phantasie in unsere Freiheit eingeschlossen ist oder nicht.

Nach alledem unterliegt es für mich keinem Zweifel, dass die Lesart *εἰ δὲ μή, οὐθείς* die einzig richtige ist.

III, 8 S. 1114 b 26.

> *κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν τό τε γένος τύπῳ, ὅτι μεσότητές εἰσιν, καὶ ὅτι ἕξεις, ὑφ᾽ ὧν τε γίνονται, καὶ ὅτι τούτων πρακτικαὶ καθ᾽ αὑτάς, καὶ ὅτι ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ ἑκούσιοι, καὶ οὕτως ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος προστάξῃ.*

Statt dessen liest K[b] *κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡ μὲν τὸ γένος ὅτι μεσότης καὶ ἕξις, ὑφ᾽ ὧν τε γίνονται ὅτι τούτων πρακτικαὶ καὶ καθ᾽ αὑτάς, καὶ ὅτι κτλ.* Mit Ausnahme von *ἡ μέν* vertheidigt *Münscher* diese Abweichungen; mir scheint indess bei der offenbaren Vernachlässigung dem *Cod.* an dieser Stelle eine Autorität kaum beizumessen. Trotz II, 3 *ὅτι ἐξ ὧν ἐγένετο περὶ ταῦτα καὶ ἐνεργεῖ* halte ich die durch den Ausfall der Conjunction bewirkte Verschmelzung der beiden Glieder *ὑφ᾽ ὧν — ὅτι τούτων* nicht für rathsam; es scheint vielmehr zweckmässiger, durch *τε — τε γένος* und *γένεσις* der Tugenden zu coordiniren, alsdann aber die Angabe des Wirkungskreises der ausgebildeten Tugend und die weiteren Bestimmungen als selbstständige Glieder folgen zu lassen. Empfohlen scheint nur *καί* vor *καθ᾽ αὑτάς*, das auch O[b] bietet, in dem Sinn, dass die Tugenden auch als solche [*ᾗ ἀρεταί*], d. i. als fertige im Gegensatz zu den werdenden, ihrem Wesen und ihrer

Natur nach[1]) dasjenige üben, wodurch sie allererst erworben wurden.

III, 13 S. 1118 b 21.

περὶ δὲ τὰς ἰδίας τῶν ἡδονῶν πολλοὶ καὶ πολλαχῶς ἁμαρτάνουσιν· τῶν γὰρ φιλοτοιούτων λεγομένων ἢ τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ, ἢ τῷ μᾶλλον, ἢ ὡς οἱ πολλοί, ἢ μὴ ὡς δεῖ, κατὰ πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσιν· καὶ γὰρ χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ [μισητὰ γάρ], καὶ εἴ τισι δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων, μᾶλλον ἢ δεῖ, καὶ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν.

Sämmtliche Ausleger fassen *ὡς οἱ πολλοί* als selbstständiges Glied und ziehen es zu *χαίρειν* in dem Sinne: sich ergötzen, wie die Menge es thut d. i. auf gemeine und rohe Weise, *ita ut vulgus* [*Lambin*]. Diese Erklärung ist aber weder nothwendig noch wahrscheinlich, worauf *Münscher* bereits mit Recht aufmerksam gemacht hat. Wenn die *φιλοτοιοῦτοι* im' Gegenstand, im Grade und in der Art und Weise ihrer Ergötzungen fehlgreifen können, so ist die fehlerhafte Weise derselben zur Genüge in den Worten *ἢ μὴ ὡς δεῖ* bezeichnet, *ὡς οἱ πολλοί* würde also nur eine fehlerhafte Unterart aussondern, wozu kein Grund ersichtlich. Die Worte sind vielmehr zu dem Comparativ *μᾶλλον* zu ziehen und bedeuten:

---

1) Vergl. II, 2 *ἔτι, ὡς καὶ πρότερον εἴπομεν, πᾶσα ψυχῆς ἕξις, ὑφ' οἵων πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει.* Der natürliche Gegensatz von *καθ' αὑτάς* ist *κατὰ συμβεβηκός*, s. V, 15. VII, 10, 12. VIII, 10; dass es also weder nach *Victorius* »*sine ope aliena*« bedeutet, noch mit *Rieckher* distributiv zu fassen ist, leuchtet ein. Vergl. *Anal. post.* S. 73 b 28 *τὸ καθ' αὑτὸ δὲ καὶ ᾗ αὐτὸ ταὐτόν, οἷον καθ' αὑτὴν τῇ γραμμῇ ὑπάρχει στιγμὴ καὶ τὸ εὐθύ· καὶ γὰρ ᾗ γραμμή.*

mehr als es die gemeine Sitte ist, in abnormem Grade. Das jedenfalls alte Missverständniss verursachte an zweiter Stelle *καὶ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν* eine Corruptel; die Worte können nach dem eben Gesagten unmöglich richtig sein. In der That bietet der einzige K^b die Abweichung *καὶ ἢ ὡς*; *Münscher* hielt diese Lesart für die ächte; allein wozu *μᾶλλον* erst mit *ἢ δεῖ* und dann auch noch mit *ἢ ὡς οἱ πολλοί* belasten? Es würde dies auf das Uebermass des Genusses ein ausschliessliches Gewicht legen, während die unrichtige Weise desselben, die doch anfänglich [*μὴ ὡς δεῖ*] gleichfalls in Erwägung gezogen wurde, ganz ausser Acht bliebe. Warum also nicht noch einen Schritt weiter gehen und schreiben *καὶ οὐχ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν*, wozu die Lesart des N^b *καὶ ὡς οὐχ* den triftigsten Anhalt gibt? Auf diesem Wege würde die Symmetrie mit der ersten Aufzählung, in der Gegenstand, Grad und Weise in derselben Reihenfolge unterschieden wurden, vollständig hergestellt, und das *ὡς οἱ πολλοί* würde gleichfalls nicht als das Verwerfliche, sondern im Gegentheil als Richtschnur erscheinen. Das Verhalten der *οἱ πολλοί* zur Sinnlichkeit erscheint übrigens als ein massgebendes nicht bloss an unserer Stelle, sondern wiederholt im VII. Buch. Z. B. VII, 8 *περὶ δὲ τὰς δι' ἁφῆς καὶ γεύσεως ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ ἐπιθυμίας καὶ φυγάς, περὶ ἃς ἥ τε ἀκολασία καὶ ἡ σωφροσύνη διωρίσθη πρότερον, ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε ἡττᾶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους, ἔστι δὲ κρατεῖν καὶ ὧν οἱ πολλοὶ ἥττους· τούτων δ' ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατὴς ὁ δ' ἐγκρατής, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς ὁ δὲ καρτερικός. μεταξὺ δ' ἡ τῶν πλείστων ἕξις, κἂν εἰ ῥέπουσι μᾶλλον πρὸς τὰς χείρους.* VII, 9 *ὅμοιος γὰρ ὁ ἀκρατής ἐστι τοῖς ταχὺ μεθυσκομένοις καὶ ὑπ' ὀλίγου οἴνου καὶ ἐλάττονος ἢ ὡς οἱ πολλοί.*

Uebrigens wird unsere Vermuthung durch den Paraphrasten bestätigt, der Folgendes hat: *καὶ διὰ τοῦτο καὶ*

πολλαχῶς περὶ τὰς τοιαύτας ἐπιθυμίας ἁμαρτάνουσιν· ἢ χαίροντες οἷς μὴ δεῖ, ἢ πλέον ἢ κατὰ τοὺς πολλούς. οἱ γὰρ ἀκόλαστοι κατὰ πάντα ὑπερβάλλουσι· χαίροντες γὰρ οἷς οὐ δεῖ, ἐάν ποτε καὶ τὰς δεούσας τῶν ἡδονῶν ἕλωνται, πλέον ἢ προςήκει καὶ οὐχ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν αὐταῖς. — Schliesslich sehe ich mich genöthigt, noch ein Wort über die Auffassung des *Genitivs τῶν φιλοτοιούτων λεγομένων* zu sagen, die ich allgemein als fehlerhaft bezeichnen muss. *Lambin* übersetzte: *At vero in propriis voluptatibus complures et multis modis peccant. Nam cum hujus aut illius rei amantes ex eo dicantur, vel quod re delectentur ea, qua non oportet, vel quod nimium delectentur, vel quod ita, ut vulgus vel quod non ita, ut oportet: intemperantes his omnibus in rebus modum superant.* Ihm folgten die Uebrigen. Ist aber *δέ* hinter *πάντα* richtig, so kann der *Genitiv τῶν γὰρ φιλοτ. λεγ.* nicht absolut gefasst werden; denn *δέ* kann den Hauptsatz alsdann nicht einleiten; es müsste dann eher *γὲ* zur Hervorhebung von *πάντα* heissen. Richtiger scheint es mir, den *Genitiv* abhängig zu denken von einem zu supplirenden *ἔστιν* mit dem Subject *τὸ ἁμαρτάνειν*, so dass zu construiren wäre: *ἔστι γὰρ τὸ περὶ τὰς ἰδίας τῶν ἡδονῶν ἁμαρτάνειν τῶν φιλοτ. λεγομ.* Hinter *ὡς δεῖ* ist alsdann stärker zu interpungiren; denn die *ἀκόλαστοι* treten nun den Specialsündern als Generalsünder entgegen. Die Gattungen der sogenannten *φιλοτοιοῦτοι* sind durch *ἤ — ἤ* geschieden; in dem *ἀκόλαστος*, dem alle Arten von Fehlern [*καί — καί*] zukommen, schmelzen die Gattungen in Eins zusammen.

IV, 1 S. 1120, 17.

τὸ γὰρ οἰκεῖον ἧττον προΐενται μᾶλλον ἢ οὐ λαμβάνουσι τὸ ἀλλότριον.

Lambin: suum enim quisque minus libenter profundere vult quam non accipere alienum. Zell bemerkt dazu:

μᾶλλον comparative ἧττον abundanter additum est, ut apud optimos scriptores fieri solet (?). Ich glaube weder, dass *μᾶλλον* mit *ἧττον* zu verbinden, noch dass hier eine Abundanz ist; *μᾶλλον* ist oft geradezu gleich *saepius*, z. B. IV, 9 *καὶ γὰρ γίγνεται μᾶλλον καὶ χεῖρον ἐστίν.* Der Sinn ist also: In der Mehrzahl von Fällen d. i. in der Regel trennen sich die Menschen schwerer vom Eigenen als sie auf Fremdes verzichten.

IV, 3 S. 1121, 12.

> *ἡ μὲν οὖν ἀσωτία τῷ διδόναι καὶ μὴ λαμβάνειν ὑπερβάλλει, τῷ δὲ λαμβάνειν ἐλλείπει, ἡ δ' ἀνελευθερία τῷ διδόναι μὲν ἐλλείπει, τῷ λαμβάνειν δ' ὑπερβάλλει, πλὴν ἐπὶ μικροῖς. τὰ μὲν οὖν τῆς ἀσωτίας οὐ πάνυ συνδυάζεται· οὐ γὰρ ῥάδιον μηδαμόθεν λαμβάνοντα πᾶσι διδόναι· ταχέως γὰρ ἐπιλείπει ἡ οὐσία τοὺς ἰδιώτας διδόντας, οἵπερ καὶ δοκοῦσιν ἄσωτοι εἶναι, ἐπεὶ ὅ γε τοιοῦτος δόξειεν ἂν οὐ μικρῷ βελτίων εἶναι τοῦ ἀνελευθέρου.*

Muret nahm an *ἐπεί* Anstoss; wie mir scheint, mit Recht. Welche Behauptung sollte mit *ἐπεί* begründet werden? Es wird nichts gewonnen, wenn man vor *ἐπεί* stark interpungirt; denn dass *ἐπεί* ohne Nachsatz in der Bedeutung *alioqui* [*Lambin*], *ceterum* [*Giphanius*] gedacht werden könne, wird man schwerlich zugeben. Nicht anders stellt sich die Sache, wenn *ἐπεί quamquam* bedeuten soll [*Zell*]. Will man mit *Muret* *ἐπεί* streichen, so entsteht statt schlechter Verbindung Verbindungslosigkeit. *Zwinger* wollte *ἔπειτ'*; da schiene *ἔτι δ'* noch erträglicher. Der Uebelstand scheint in der That durch Interpretation kaum zu beseitigen. Es käme darauf an, zwischen *ἐπεί* — und *οὐ πάνυ συνδυάζεται* einen Causal-

nexus herzustellen. Dieser liesse sich allenfalls so denken. Die Eleutheriotes besteht in der Verbindung des richtigen Gebens mit dem richtigen Nehmen. Insofern ist sie keine einfache Tugend. Ihre Verfehlungen sind Asotia und Aneleutheria. Da die Doppelnatur des Gegenstandes bestehen bleibt, so kann die eine nicht schlechtweg ὑπερβολή, die andere nicht schlechtweg ἔλλειψις sein, sondern jede wird in sich die Verbindung einer ὑπερβολή mit einer ἔλλειψις darstellen müssen. Je nachdem nun die ὑπερβολή oder die ἔλλειψις vorwiegt, entsteht eine Mannichfaltigkeit von Typen, die der ethischen Mitte näher oder ferner stehen. Jedenfalls bleibt die Doppelseitigkeit wie der Eleutheriotes so auch ihrer Verfehlungen dem Begriff nach bestehen. Wenn aber die Mitte nicht ein blosses Zwischen ist, so muss genau genommen die Verfehlung nach jeder Seite hin gleich gross sein. Die Betrachtung wendet sich zunächst zur Asotia, die sich als ὑπερβολὴ δόσεως und ἔλλειψις λήψεως darstellt. Was nun, so heisst es, die Asotia anlangt, so finden sich, wie die Erfahrung lehrt, ihre beiden Seiten nicht wohl gleichmässig nebeneinander ausgebildet, da dies schon practisch nicht durchführbar ist, und da — angenommen, die Asotia käme wirklich so vor — der ἄσωτος in diesem Sinne um Vieles höher stehen müsste als der — die entgegengesetzte Verfehlung darstellende — ἀνελεύθερος, d. i., da ja auf diese Weise die Verfehlungen sich in ungleichem Abstand von der Mitte, der ἐλευθεριότης befinden würden. Das will sagen, dass der soeben für die ἀσωτία construirte Begriff in seiner ganzen Strenge einerseits durch die Erfahrung widerlegt wird, andererseits auch nicht einmal zu dem Schematismus von der Tugend als einer Mitte passt, insofern diese ἀσωτία im Vergleich zu dem anderen ἄκρον, der ἀνελευθερία der rechten Mitte viel zu nahe steht. Dass der Begriff der ἀσωτία A. bei

dem Bestreben, einerseits überhaupt Consequenz in den Sprachgebrauch zu bringen, ohne demselben Gewalt anzuthun, andererseits die gewonnenen Begriffe als im Einklang stehend mit dem ethischen Schema nachzuweisen, Verlegenheit bereitet, war schon oben zu erkennen: *τὴν δ' ἀσωτίαν ἐπιφέρομεν ἐνίοτε συμπλέκοντες κτλ.* So sieht er sich auch hier zu dem Bekenntniss genöthigt, dass der logisch construirte Begriff einer Modification bedürfe, um brauchbar zu sein; denn erfahrungsmässig passt er höchstens auf den naiven Verschwender, der in gedankenloser Gutherzigkeit nach allen Seiten Gaben ausstreut, ohne für die Erhaltung seines Vermögensbestandes irgend etwas zu thun; dieser Typus ist aber unmöglich der einzige, auf den der Name des *ἄσωτος* passt, auch ist, wer in diesen Fehler verfällt, so wenig verdammenswerth, dass es vielmehr nur einer richtigen Leitung bedarf [*εὐίατός τε γάρ ἐστι*], um aus dem Fehler eine Tugend zu machen. Diese Gefahr kann also unmöglich der anderen, in die *ἀνελευθερία* zu verfallen, als die Kehrseite entgegengestellt werden. Demnach wird zum *ἄσωτος ἀνελεύθερος* als dem bei Weitem häufigeren Typus fortgegangen, der zugleich mit grösserem Recht als die eine Verfehlung der *ἐλευθεριότης* angesehen werden kann, und aus dem schliesslich der äusserste Typus des *ἄσωτος*, nämlich der *ἄσωτος ἀκόλαστος* hervorgeht.

Bei alledem gestehe ich, dass mich die obige Erklärung der Stelle noch nicht befriedigt. Ich glaube vielmehr, dass durch eine leichte Aenderung für *ἐπεί* eine weniger entfernte Unterlage geschaffen, und dem Gedanken die richtige Wendung gegeben werden könnte. Der Zusatz *οἵπερ καὶ δοκοῦσιν ἄσωτοι εἶναι* zu den *ἰδιῶται* im Gegensatz zu den Tyrannen, ist kein müssiger, aber ein wohl entbehrlicher. Liest man hingegen für *οἵπερ εἴπερ*, so entsteht ein Gedanke, der schon durch

den Sprachgebrauch gestützt wird, indem der Name des Asoten für den gleich darauf ausführlicher geschilderten Typus des naiven Verschwenders in der That zu stark erscheint. Der Sinn ist dann folgender: Die beiden Seiten der Asotia, das Zuvielausgeben und Zuwenigeinnehmen, kommen verbunden im strengsten Sinn kaum vor, da eine Seite die andere ausschliesst; denn Private, die lediglich ausgeben, ohne einzunehmen, werden bald genug mittellos, wenn anders man diese Klasse, *τοὺς πᾶσι διδόντας καὶ μηδαμόθεν λαμβάνοντας*, überhaupt zu den Asoten, den »Heillosen«, rechnen will, sintemal ja ein Solcher sittlich viel höher steht als der Geizige, folglich zu diesem nicht den richtigen Gegensatz bildet.

Im Folgenden, *ὁ δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ἄσωτος*, muss wohl *δέ* in *δή* verwandelt werden. Das Zwischenliegende enthält den Beweis für *ὅ γε τοιοῦτος οὐ μικρῷ βελτίων*; wenn A. also jetzt auf diese anfängliche Behauptung zurückkommt, so kann dieselbe nur als eine Folgerung erscheinen.

IV, 4 S. 1122 b 10.

ἀναγκαῖον δὴ καὶ ἐλευθέριον τὸν μεγαλοπρεπῆ εἶναι· καὶ γὰρ ὁ ἐλευθέριος δαπανήσει ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ. ἐν τούτοις δὲ τὸ μέγα τοῦ μεγαλοπρεποῦς, οἷον μέγεθος, περὶ ταὐτὰ τῆς ἐλευθεριότητος οὔσης κτλ.

Früher las man *ταῦτα*. *Lambin* übersetzte demgemäss: *Sed in his quicquid magni est, magnifici proprium est, veluti magnitudo liberalitatis circa haec versantis,* als wenn stünde *τῆς περὶ ταῦτα οὔσης ἐλευθεριότητος*, wie *Berg* hernach umstellte. *Rieckher,* der der *Vulgata* folgt:

»Dem Grossartigen eigenthümlich ist dabei nur das Grosse; seine Tugend ist gleichsam die Grösse der auf derartige [grosse] Gegenstände gerichteten Freigebigkeit«. Das ist weder ein in sich klarer Gedanke, noch liegt er in den Worten des Textes. Die Meinung war wohl diese: dem *μεγαλοπρεπής* fällt dabei das Grosse zu, insofern die *μεγαλοπρέπεια* gleichsam die in's Grosse übersetzte *ἐλευθεριότης* ist. Allein gesetzt auch dieser Gedanke wäre der ächte, so wäre er doch nur durch Conjectur in den Text zu bringen. *Bekker* nahm aus Hª *περὶ ταὐτά* auf, was zu billigen ist; nur ist damit die Schwierigkeit nicht gehoben; denn die Worte *οἷον μέγεθος* schweben nach wie vor in der Luft, und es ist nicht anzunehmen, dass die im Uebrigen so einfache Stelle nur durch verwegene Interpretation zu einiger Klarheit gebracht werden könnte. *Münscher* nahm daher mit Recht eine weitere Verderbniss an und übersetzte unter Fortlassung von *μέγα* [dass in Hª *τὸ μέγα* fehlt, ist offenbar nur Versehen]: *In his autem id, quod magnifici est, quasi magnitudo est, cum liberalitas circa eadem versetur*. Man sieht aber nicht, was hier *οἷον* soll, da ein Vergleich nicht vorliegt; eher liesse sich unter Fortlassung von *τὸ μέγα* denken *ὁτιοῦν*, selbst *ὅσον μέγεθος*. Immer bleibt die Schwierigkeit, dass der Nebensatz *περὶ ταὐτὰ . . . . οὔσης* so ohne jede Einschränkung nicht wahr ist. Ich bin überzeugt, dass hier nichts Anderes gestanden hat, als der sehr einfache Gedanke: *ἐν τούτοις δὲ τὸ μέγα τοῦ μεγαλοπρεποῦς, ἄνευ μεγέθους περὶ ταὐτὰ τῆς ἐλευθεριότητος οὔσης κ. τ. λ.*, dabei fällt das Grosse dem *μεγαλοπρεπής* anheim, sintemal die Grösse abgerechnet das Feld der Eleutheriotes mit dem der Megaloprepeia zusammenfällt.

IV, 13 S. 1127 b 26.

οἱ δὲ καὶ τὰ μικρὰ καὶ τὰ φανερὰ προςποιούμενοι βαυκοπανοῦργοι λέγονται καὶ εὐκαταφρόνητοί εἰσιν.

Der Streit über die Erklärung von προςποιούμενοι ist alt. Man erwartet hier offenbar einen Ausdruck, der mit dem vorhergehenden ἀπαρνοῦνται correspondirt; nun bemerkt aber *Victorius* sehr richtig: »*non video, quomodo προςποιεῖσθαι idem significare possit, quod verbum illud ἀπαρνεῖσθαι*«, vielmehr müsse man, da προςποιεῖσθαι immer nur *simulare*, niemals *dissimulare* bedeuten könne, hier an diejenige Art der ἀλαζόνες, nicht der εἴρωνες denken, die durch Kleinigkeiten zu blenden suchen, bei denen die betrügerische Absicht auf der Hand liegt, und ihre Eitelkeit damit befriedigen, sich in geringfügigen und eine Täuschung kaum zulassenden Dingen von Anderen zu unterscheiden. Indess ist es nicht gut möglich, an unserer Stelle an einen Anderen als den εἴρων zu denken, auch müsste man alsdann τὰ φανερά in dem erzwungenen Sinn τὰ φανερῶς ἄλλως ἔχοντα nehmen. Auf sehr sophistische Weise sucht *Zwinger* in προςποιεῖσθαι dennoch die Bedeutung *dissimulare* aufzufinden: »*ergo προςποίησις Ironiae quoque convenit. 'Ut enim προςποίησιν simulationem proprie dici contendamus, tamen cum is qui dissimulat ens, simulat etiam non ens, certe quae per se dissimulatio est, per accidens quoque simulatio esse videbitur.*« Ich sehe nur zwei Wege, bei der herkömmlichen Lesart zu verbleiben. Entweder man schliesst sich an *Victorius* an, versteht aber nicht die ἀλαζονεία, sondern die Ironie im Uebergang zur ἀλαζονεία, sofern sie aus der blossen Negation heraustritt und positiv wird; damit wird aber der Gegensatz zu τὰ ἔνδοξα ἀπαρνεῖσθαι verschoben, die Schwierigkeit des

φανερά bleibt, und der Gedanke greift in's Folgende über: *καὶ ἐνίοτε ἀλαζονεία φαίνεται.* Oder: man fasst *προςποιούμενοι* intransitiv in der Mittelbedeutung sich in etwas verstellen, so dass *τὰ μικρὰ καὶ τὰ φανερά* als sogenannte Accusative der näheren Bestimmung hinzuträten, etwa wie unten *οἱ περὶ τὰ μὴ λίαν ἐμποδῶν καὶ φανερὰ εἰρωνευόμενοι.* Für diese Ausdrucksweise dürften aber Beispiele schwer beizubringen sein. Wo *προςποιεῖσθαι* bei A. vorkommt, ist es in der Regel transitiv mit directem Object oder mit dem Infinitiv gebraucht, so mehrmals in der *Eth.*, dann *Rhet. III*, 5 S. 1407, 33 *ὅπερ ποιοῦσιν, ὅταν μηθὲν μὲν ἔχωσι λέγειν, προςποιῶνται δέ τι λέγειν*; *ib. III*, 11 *προςποιεῖται γὰρ λέγειν τὸ »θράττει σε« καὶ ἐξαπατᾷ.* Ohne Object mit *ἐξαπατᾶν* *Eth. Eud. VII*, 1 S. 1235 b 10 *οἱ δ' οὐδὲ τοῖς συνδιαμένουσιν ἐν ταῖς ἀτυχίαις ἀξιοῦσι πιστεύειν, ὡς ἐξαπατῶντας καὶ προςποιουμένους.*

Die einzig richtige Entscheidung scheint mir hier *Münscher* bereits gegeben zu haben, indem er die von *Bekker* verschmähte Lesart des H[a] und N[b] *μὴ προς ποιούμενοι* herstellte. *Προςποιεῖσθαι* bedeutet zunächst weder *simulare* noch *dissimulare*, sondern einfach »sich etwas beilegen«, sei es nun mit oder ohne Recht. Vergl. *Plat. Protag.* 323 *B καί φασι πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, ἐάν τε ὦσιν ἐάν τε μή, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προςποιούμενον δικαιοσύνην.* Die Bedeutung »sich das Ansehen geben, sich fälschlich etwas beilegen«, ist erst die zweite, im *Substant.* *προςποίησις* allerdings die häufigere. Dass übrigens *προςποιεῖσθαι* ebensowohl dem Eiron wie dem Alazon zukommt, leuchtet ein, insofern man sich so gut weniger, als die Wahrheit ist, beilegen kann wie mehr. *Zell* verweist dazu auf *Theophrast's* Definition der *εἰρωνεία*: *ἡ μὲν οὖν εἰρωνεία δόξειεν ἂν εἶναι, ὡς τύπῳ λαβεῖν, προςποίησις ἐπὶ χεῖρον πράξεων*

καὶ λόγων. Dieselbe findet sich aber bereits bei A. *Eth. Nic. II*, 7 ἡ δὲ προσποίησις ἡ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖζον ἀλαζονεία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν ἀλαζών, ἡ δ' ἐπὶ τὸ ἔλαττον εἰρωνεία καὶ εἴρων [λεγέσθω]. Die Parallelstelle der *Eth. Eud. II*, 3 ἀλαζὼν δὲ ὁ πλείω τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος, εἴρων δὲ ὁ ἐλάττω, und der *M. M. I*, 33 ὁ μὲν γὰρ ἀλαζών ἐστιν ὁ πλείω τῶν ὑπαρχόντων αὑτῷ προσποιούμενος εἶναι, ἢ εἰδέναι ἃ μὴ οἶδεν· ὁ δ' εἴρων ἐναντίος τούτῳ, καὶ ἐλάττω τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος αὑτῷ εἶναι, καὶ ἃ οἶδε μὴ φάσκων, ἀλλ' ἐπικρυπτόμενος τὸ εἰδέναι. In der Rhetorik und Poetik findet sich keine Definition der Ironie, die vermuthlich abweichend ausgefallen sein würde, insofern es sich dort nicht um die Ironie als Charakterzug, sondern als rhetorisches Kunstmittel gehandelt haben würde, wenigstens nach *Rhet. ad Alex.* 22 S. 1434, 17 zu schliessen: εἰρωνεία δ' ἐστὶ λέγειν τι προσποιούμενον μὴ λέγειν, ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις ὀνόμασι τὰ πράγματα προσαγορεύειν, Ironie ist, etwas sagen, indem man sich das Ansehn gibt, es nicht zu sagen, oder die Dinge mit entgegengesetzten Namen nennen. Das im Text folgende Beispiel spricht mehr für die Lesart *Bekker's* als die von *Spengel* vorgezogene μὴ προσποιούμενον λέγειν. Einzelne Bemerkungen über die Ironie finden sich sonst noch bei A. *Eth. Nic. IV*, 8 διὸ καὶ ἀληθευτικὸς [ὁ μεγαλόψυχος], πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν· εἴρωνα δὲ πρὸς τοὺς πολλούς [ἀναγκαῖον εἶναι]. *Rhet. III*, 18 ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον· ὁ μὲν γὰρ αὑτοῦ ἕνεκα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἑτέρου. *Ib. II*, 2 καὶ τοῖς εἰρωνευομένοις πρὸς σπουδάζοντας [ὀργίζονται]· καταφρονητικὸν γὰρ ἡ εἰρωνεία. *Polit. III*, 1 und *Rhet. III*, 7, wo sie *Gorgias* beigelegt wird. — Der βαυκοπανοῦργος dürfte wohl am ersten unserem »Duckmäuser« entsprechen. S. *Grimms* Wörterbuch.

V, 2 S. 1129, 32.

δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἄνισος.

Die Worte haben mit Recht Anstoss erregt, weil sie den Eindruck machen, als werde der *ἄδικος* in einer dreifachen Bedeutung genommen, während doch im Folgenden immer nur eine zweifache, die weitere und die engere anerkannt wird. Man hat daher gemeint, der Stelle zu Hülfe zu kommen, indem man entweder den *ἄνισος* oder den *πλεονέκτης* daraus verbannte. Der Beweis, so schloss *Trendelenburg*, dass die Bezeichnung des *ἄδικος* in engerem Sinne als des *ἄδικος πλεονέκτης* unzulänglich sei und deshalb durch die allgemeinere Bezeichnung des *ἄδικος ἄνισος* ersetzt oder ergänzt werden müsse, wird ja erst im Lauf der Untersuchung geführt mit dem schliesslichen Ergebniss: *ἔστι δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν*; mithin kann der *ἄδικος ἄνισος* nicht schon in der anfänglichen Aufstellung als besondere Gattung neben dem *ἄδικος πλεονέκτης* erscheinen. Dem steht aber entgegen, dass das *ἄνισον* mit gänzlicher Uebergehung des *πλέον* bereits vor der Einschaltung über den *πλεονέκτης* als erschöpfende Bezeichnung des *ἄδικον* in engerem Sinn neben das *ἄδικον παράνομον* gestellt ist. Der Ausdruck muss also wohl in der anfänglichen Aufstellung schon vorgekommen sein. Auch begreift man nicht, wenn der *ἄνισος* gestrichen wird, wie A., nachdem er erst den *πλεονέκτης* neben den *παράνομος*, gleich darauf aber unter stillschweigender Voraussetzung der Identität das *ἄνισον* neben das *παράνομον* gesetzt hat, wie aus der Zerstreuung zu sich kommend fortfahren konnte: *ἐπεὶ δὲ καὶ πλεονέκτης ὁ ἄδικος κτλ.* Uebrigens würden die Abschreiber den *ἄνισος* schwerlich vermisst haben, wenn sie ihn nicht vorgefunden hätten; denn die Anwesenheit dieses Dritten macht gerade die

Schwierigkeit der Stelle aus, und es hätte sie nicht Wunder nehmen können, wenn gleich darauf das Gegentheil des ἴσος nicht wieder πλεονέκτης, sondern ἄνισος resp. τὸ ἄνισον lautete, da die Begriffe so nahe verwandt sind, und es misslich gewesen wäre, bei dem Bedarf eines Neutrums zu sagen τὸ πλέον oder τὸ πλεονεκτικόν.

Näher könnte es liegen, den πλεονέκτης zu streichen, obgleich es immerhin auffallen müsste, dass, nachdem mit dem παράνομος und ἄνισος die Bedeutung des ἄδικος lexicalisch erschöpft scheint, nun erst der ἄδικος als πλεονέκτης wie beiläufig nachgebracht und unter den ἄνισος untergeordnet wird, während doch gerade das πλεονεκτεῖν, κερδαίνειν, wie *cap.* 4 ausgeführt wird, das Hauptkennzeichen des ἄδικος in engerem Sinne ist. Auch ist es ebenso unwahrscheinlich, dass die Abschreiber den πλεονέκτης, wie dass sie den ἄνισος erst herbeigezogen haben sollten, wenn dieselben nicht von Anfang an ihrem Platze gewesen wären. Was aber vor Allem gegen diese Annahme spricht, ist der Umstand, dass die nächste Absicht des Philosophen ist, den Sprachgebrauch festzustellen. Dem Sprachgebrauch liegt es aber offenbar näher, den πλεονέκτης als den ἄδικος in engerem Sinn zu nehmen, wie den ἄνισος. Das ἄνισον ist erst ein durch Reflexion gewonnener Begriff, den der speculirende Philosoph an die Stelle des geläufigen setzen will, weil dieser nur eine Seite des Verhältnisses trifft, nämlich das πλέον, folglich unzulänglich ist [ὁ δ' ἄδικος οὐκ ἀεὶ τὸ πλέον αἱρεῖται]. Man ist, das ist seine Meinung, wohl zunächst geneigt, unter dem ἄδικος in engerem Sinn den πλεονέκτης zu verstehen, genau genommen meint man aber nicht bloss den πλεονέκτης, sondern den ἄνισος überhaupt. Wollte A. also den Sprachgebrauch feststellen, so konnte er nicht mit der Kritik über denselben beginnen, sondern musste vor allen Dingen den Gegenstand der Kritik vorführen;

deshalb dürfte der πλεονέκτης in der anfänglichen Aufstellung schwerlich zu missen sein. Was A. übrigens bestimmte, für den πλεονέκτης lieber den vollständigeren Begriff des ἄνισος zu setzen, mag nicht lediglich der Umstand gewesen sein, dass das ἄνισον neben dem πλέον auch das ἔλαττον umfasst, sondern dass es das Verhältniss objectiv als die Aufhebung der verhältnissmässigen Gleichheit zwischen zwei oder mehreren Personen bezeichnet, während die πλεονεξία immer nur den Thatbestand seitens des Urhebers der Störung hervorhebt.

Durch einfaches Streichen dürfte also der anfänglich gerügte Uebelstand kaum zu beseitigen sein, und doch lassen die überlieferten Worte eine genügende Erklärung nicht zu. Man könnte vielleicht versucht sein, das Verhältniss des πλεονέκτης zum ἄνισος ähnlich aufzufassen, wie das des ἄνισος zum παράνομος, so dass, wie der ἄνισος, obgleich er nur eine Unterart des ἄδικος überhaupt ist, doch dem Sprachgebrauch nach bisweilen allein unter dem ἄδικος verstanden wird, so der πλεονέκτης, obgleich er nur eine Unterart des ἄνισος ist, doch gleichfalls bisweilen für sich allein schlechtweg ἄδικος genannt würde. Darnach wären drei Bedeutungen des ἄδικος anzuerkennen, eine allgemeine, eine engere und eine engste, das παράνομον wäre das ἁπλῶς περιέχον, das ἄνισον das περιεχόμενον, das zugleich wieder περιέχον ist, und das πλέον das περιεχόμενον des περιεχόμενον. Es ist dies ohne Zweifel das richtige Verhältniss der drei Begriffe, nur dass es eben nicht Sprachgebrauch ist, unter dem ἄδικος bisweilen den παράνομος, bisweilen den ἄνισος und bisweilen den πλεονέκτης zu verstehen; der Sprachgebrauch versteht vielmehr unter dem ἄδικος in engerem Sinn nicht bald den ἄνισος und bald den πλεονέκτης, sondern immer nur ein und denselben, der gewöhnlich πλεονέκτης genannt wird, der aber richtiger ἄνισος genannt würde. Auch ist ja im Folgenden nirgends von einer ἀδικία im

engsten Sinne die Rede, und überdies verbietet die Wortstellung, an jene Erklärung zu denken, da die richtige Abstufung der Begriffe vielmehr folgende wäre: *δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ ἄνισος καὶ ὁ πλεονέκτης.*

Nach alledem scheint zu einer Aenderung der von *Bekker* aufgenommenen Lesart geschritten werden zu müssen, durch welche sowohl das richtige Verhältniss der drei Begriffe als auch die zwiefache Bedeutung des *ἄδικος* gewahrt wird. Und dazu scheint allerdings die älteste, der Quelle und diesmal auch der Wahrheit am nächsten stehende Handschrift K^b einen Fingerzeig zu geben. Dort steht: *δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄδικος.* Es liegt nahe, statt der sinnlosen Wiederholung des *ἄδικος* zu setzen *ἄνισος.* Mit Wegfall des Artikels aber schwindet die Täuschung, als sollten der *παράνομος, πλεονέκτης* und *ἄνισος* für drei verschiedene, gleichberechtigte Bedeutungen des *ἄδικος* gelten, und schliesst sich der *ἄνισος* als bessernder Zusatz d. i. als die umfassendere Bezeichnung des Begriffs unmittelbar an den *πλεονέκτης* an [1]).

Im Folgenden wird die unzulängliche Bezeichnung des *ἄδικος* als *πλεονέκτης* ganz fallen gelassen, und das *ἄνισον* unmittelbar neben das *παράνομον* gestellt. Doch hält es der Autor allerdings für nöthig, über den verschollenen *πλεονέκτης* Rechenschaft zu geben: *ἐπεὶ δὲ*

---

1) Ich würde nicht anstehen, selbst unter Beibehaltung des Artikels die Stelle so zu verstehen, wenn nicht die für das Folgende grundlegende Bedeutung derselben zur Fernhaltung jeden Anlasses zu Missverständnissen nöthigte. Es wäre solche Freiheit im Ausdruck nicht ohne Beispiel, vergl. z. B. IV, 3 *ὁ μέντοι κυβευτὴς καὶ ὁ λωποδύτης καὶ ὁ ληστὴς τῶν ἀνελευθέρων εἰσίν· αἰσχροκερδεῖς γάρ. κέρδους γὰρ ἕνεκεν ἀμφότεροι πραγματεύονται καὶ ὀνείδη ὑπομένουσιν κτλ.* Hier enthält die anfängliche Aufzählung gleichfalls drei Stellen, die im Folgenden ohne weitere Vermittlung in zwei Gattungen zusammengezogen erscheinen.

καὶ πλεονέκτης κτλ., und kommt zu dem Ergebniss, dass der in Frage kommende ἄδικος allenfalls auch dann als πλεονέκτης erscheine, wenn es sich nicht um Vortheile, sondern um Nachtheile handle, insofern der geringere Nachtheil immerhin ein Vortheil zu sein scheine, und der Eigennützige es eben auf den Vortheil abgesehen habe, dass aber der ἄδικος in engerem Sinne seine volle Wahrheit erst an dem ἄνισος habe. Die Schlussworte ἔστι δ' ἄνισος treten in scharfen Gegensatz zu dem zweimaligen voraufgegangenen δοκεῖ. Ich würde nicht anstehen zu lesen ἔστω δ' ἄνισος, nennen wir ihn lieber ἄνισος, wenn in den Handschriften ein Anhalt gegeben wäre. Vergl. z. B. II, 7 διόπερ οὐδ' ὀνόματος τετυχήκασιν οὐδ' οἱ τοιοῦτοι, ἔστωσαν δὲ ἀναίσθητοι.

V, 5 S. 1130 b 8.

διώρισται δὴ τὸ ἄδικον τό τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον, τὸ δὲ δίκαιον τό τε νόμιμον καὶ τὸ ἴσον. κατὰ μὲν οὖν τὸ παράνομον ἡ πρότερον εἰρημένη ἀδικία ἐστίν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον [τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον], καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης.

Die Stelle ist mit der eben besprochenen dem Inhalt nach verwandt, bietet aber in ihrer überlieferten Fassung für die Erklärung noch erheblichere Schwierigkeiten. A. hat im Vorhergehenden gezeigt, dass die Gerechtigkeit in allgemeinem Sinn ihrem Wesen nach nicht verschieden ist von der ὅλη ἀρετή, ingleichen die Ungerechtigkeit in allgemeinem Sinn [τὸ ἄδικον παράνομον] nicht verschie-

den von der ὅλη κακία, dass es aber neben der allgemeinen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit noch eine in engerem Sinne gibt, deren Kriterium das πλεονεκτεῖν ist. Nachdem er in *cap.* 4 das Vorhandensein derselben aufgezeigt [ἔστι γάρ τις, ὥς φαμέν· σημεῖον δ' ὅτι ἔστιν· ἔστιν ἄρα γε ἄλλη τις· ὥστε φανερὸν ὅτι ἔστι τις κτλ.], wendet er sich in *cap.* 5 zu der Frage nach ihrem Wesen und ihren Eigenschaften. Er geht dabei wiederum von der zwiefachen Bedeutung des ἄδικον als des παράνομον und des ἄνισον aus. Die dem παράνομον entsprechende ἀδικία ist besprochen, man erwartet also nunmehr den Uebergang zu der dem ἄνισον entsprechenden ἀδικία in engerem Sinn. Statt dessen scheint es, als sollte das bereits hinlänglich aufgehellte Verhältniss des πλέον zum ἄνισον und umgekehrt hier auf's Neue erörtert werden. Zu dieser Annahme nöthigt zum wenigsten die Einschaltung τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον. Eine Erörterung der Art ist aber an diesem Platze durchaus unstatthaft. Lassen wir also die zunächst anstössige Parenthese vor der Hand bei Seite und sehen zu, ob sonst noch ein Grund vorliegt, an eine Erörterung der Art zu denken. In der That, nicht der mindeste. Nur darf man nicht in das Missverständniss alter und neuer Ausleger verfallen, in Folge dessen jene verdächtige Einschaltung entweder erst entstanden oder doch corrumpirt worden ist. Dieses Missverständniss besteht darin, dass man die Worte ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον so nahm, als werde die Identität des ἄνισον und des πλέον in Abrede gestellt und ihr Verhältniss zu einander als das des Theiles zum Ganzen bestimmt, während der Sinn offenbar ist, dass das ἄνισον sammt dem πλέον [denn das πλέον ist nur eine theilweise Specificirung des ἄνισον, und sagt die Verbindung τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον nichts weiter

als: dasjenige, was im Allgemeinen *ἄνισον*, im einzelnen Fall *πλέον* ist] nicht eins sei mit dem *παράνομον*, sondern unterschieden von ihm wie der Theil vom Ganzen.[1]) Zur mehreren Verdeutlichung könnte es heissen *οὐ ταὐτὸν τούτῳ i. e. τῷ παρανόμῳ*, etwa nach Analogie der Stelle V, 10 *τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸν τούτοις*, wo schon die Gegenwart von *τούτοις* verbietet, *ταὐτὸν* auf das Verhältniss des *δεσποτικόν* zum *πατρικόν* zu beziehen; indess kann das auf *παράνομον* ausdrücklich verweisende *Pronomen* sehr wohl entbehrt werden. Bis hierher wäre also Alles in bester Ordnung. Aus welchem Grunde nichtsdestoweniger *Trendelenburg* *τὸ πλέον* mit *τὸ παράνομον* vertauschen will, ist schwer einzusehen; denn der Gedanke bleibt vollständig derselbe, nur dass dann selbstverständlich zu *ταὐτόν* kein *τούτῳ* zu denken ist; er müsste denn gleichfalls das traditionelle Missverständniss getheilt haben oder seiner demnächstigen Umgestaltung der Parenthese zu Liebe so verfahren, wo er ebenfalls *πλέον* durch *παράνομον* ersetzt wissen will. Ueberhaupt ist nichts unwahrscheinlicher, als dass, wenn wirklich allerwärts *παράνομον* gestanden hätte, die Abschreiber das *πλέον* erst hereingebracht haben sollten, da ja die an unserer Stelle nothwendige Gedankenfolge, abgesehen von der Parenthese, an sich einleuchtet. Zugegeben selbst, das ursprüngliche *παράνομον* sei etwa in Folge gedrungener Schrift fälschlich als *πλέον* gelesen worden, so müsste doch wenigstens durch consequente Vertauschung des *πλέον* mit *παράνομον* ein richtiger Gedanke zu Tage kommen; allein auch dies ist nicht der Fall; denn *Trendelenburg* sieht

---

1) Ich bemerke nachträglich, dass *Spengel* [Münch. Gel. Anz. Bd. 34] bereits auf das vererbte Missverständniss hingewiesen hat; doch weiche ich im Uebrigen von ihm ab.

sich genöthigt, den zweiten Absatz der Parenthese *τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον* erst noch umzustellen in *τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον*, wobei ihm allerdings die Autorität zweier späterer Handschriften, die, wie *Hampke* richtig bemerkt, eben selbst nur Conjectur geben, zur Seite steht.

Wenden wir uns nun zu der Parenthese, so entsteht zunächst die Frage, ob sie überhaupt beizubehalten ist; auf den ersten Blick möchte man sie für das Einschiebsel eines Abschreibers halten, der das Vorhergehende nicht verstand. Wenn M[b] und O[b] lesen *τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον καὶ* — oder wie O[b] *ὡσαύτως δὲ καὶ* — *τὸ πλέον*, so verräth sich dies schon durch den Zusatz *καὶ τὸ πλέον* oder *ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πλέον* als ein Versuch, der bereits corrumpirten Stelle wieder aufzuhelfen. In der That könnte die Parenthese unbeschadet des Zusammenhangs fehlen. Gleichwohl bin ich für ihre Beibehaltung in veränderter Fassung. Gegen eine Streichung bedenklich muss schon der Umstand machen, dass auch in *cod.* K[b], der sich sonst von Interpolationen und erläuternden Zusätzen am freiesten hält, und der z. B. am Schluss des *cap.* 2, wo alle übrigen Handschriften in Zusätzen wetteifern, davon rein ist, die Parenthese sich vorfindet. Es sprechen für dieselbe aber auch innere Gründe. Das Verhältniss des *ἄνισον* und *πλέον* zum *παράνομον* als eines Theiles zum Ganzen geht zwar schon daraus hervor, dass die dem *παράνομον* entsprechende *ἀδικία* als *ὅλη κακία* oder als *ὅλης κακίας χρῆσις πρὸς ἄλλον* bezeichnet worden ist, es ist aber bis dahin das *ἄνισον* und *πλέον* noch nirgends ausdrücklich als Theil des *παράνομον* anerkannt worden; insofern ist eine eingeschaltete ausdrückliche Hervorhebung dieses Verhältnisses allerdings am Platze; nur darf darin nichts Anderes enthalten sein, als dass in

dem *παράνομον* das *ἄνισον* und folglich auch das *πλέον* inbegriffen ist; denn ist es das *ἄνισον*, so muss es auch das *πλέον* sein, da dieses selbst wieder ein integrirender Bestandtheil des *ἄνισον* ist. Demnach ist mir das Wahrscheinlichste, dass die Parenthese ursprünglich so lautete: *τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον ἅπαν παράνομον.* Dass aus *ἅπαν παράνομον οὐ πᾶν πλέον* wurde, ist nicht Folge eines Versehens, sondern einer vermeintlichen Verbesserung, derzufolge die Parenthese mit dem missverstandenen Vordersatz in Einklang gebracht werden sollte. Dass aber an unserer Stelle *παράνομον* irgendwo gestanden haben muss, davon ist in den Handschriften mehr als eine Spur. — Schliesslich sehe ich keinen Grund, den Philosophen mit *Trendelenburg* aus der Construction fallen und den vergessenen Nachsatz mit *ὥστε καὶ* nachbringen zu lassen. Der regelmässige Nachsatz beginnt vielmehr gleich hinter der Parenthese mit den Worten *καὶ τὸ ἄδικον κτλ.*, und ist der Gedanke kurz dieser: da aber das *ἄνισον* sich zum *παράνομον* verhält wie der Theil zum Ganzen, so muss auch die dem *ἄνισον* entsprechende *ἀδικία* sich zu der dem *παράνομον* entsprechenden verhalten wie der Theil zum Ganzen. — Gegen *Hampke* [*Philol. XVI*, 64] ist noch zu bemerken, dass die im Folgenden getroffene Aenderung von *ἐκείνων* in *ἑτέρων* unnöthig ist; denn der Nachsatz ist vollkommen klar: *καὶ τὸ ἄδικον* [*τὸ κατὰ τὸ ἄνισον*] *καὶ ἡ ἀδικία* [*ἡ κατὰ τὸ ἄνισον*] *οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων* [*τῶν κατὰ τὸ παράνομον*], *τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δ' ὡς ὅλα.*

V, 4 S. 1130, 24.

> *ἔτι εἰ ὁ μὲν τοῦ κερδαίνειν ἕνεκα μοιχεύει καὶ προςλαμβάνων, ὁ δὲ προςτιθεὶς καὶ ζημιούμενος δι' ἐπιθυμίαν, οὗτος μὲν ἀκόλαστος δόξειεν ἂν*

εἶναι μᾶλλον ἢ πλεονέκτης, ἐκεῖνος δ' ἄδικος, ἀκόλαστος δ' οὔ· δῆλον ἄρα ὅτι διὰ τὸ κερδαίνειν.

Die letzten Worte *δῆλον ἄρα ὅτι διὰ τὸ κερδαίνειν* fasst man gewöhnlich so: augenscheinlich also [erscheint ersterer als schlechtweg ungerecht, nicht aber als ausschweifend] aus dem Grunde, weil er schnöden Gewinnes halber Ehebruch trieb. Für richtiger halte ich folgende Erklärung: es ist demnach klar, dass der noch obendrein gemachte Gewinn der Grund ist, warum ersterer uns als schlechtweg ungerecht, nicht aber als ausschweifend erscheint. Die Absicht ist, zu zeigen, worauf sich die verschiedene Bezeichnungsart desselben Vergehens gründet, das Kriterium zu finden, nach dem sich der Sprachgebrauch richtet. Im ersten Fall hätte man die umständliche Ergänzung nöthig: *δῆλον ἄρα [ὅτι ἄδικος δοκεῖ], ὅτι διὰ τὸ κερδαίνειν ἐμοίχευσεν.*

V, 5 S. 1130 b 28.

οὐ γὰρ ἴσως ταὐτὸν ἀνδρί τ' ἀγαθῷ εἶναι καὶ πολίτῃ παντί.

Man lebt gerecht, wenn man gesetzlich lebt, und insofern ein rechtes Gesetz [*ὁ κείμενος ὀρθῶς*] stets im Einklang mit dem Sittengesetz steht, ist gerecht leben und tugendhaft leben gleichbedeutend. Die Gesetzgebung befiehlt aber nicht bloss die Tugend an, sondern sorgt auch für ihre Verwirklichung durch Bestimmungen über Volkserziehung. Freilich erzieht das Gesetz zunächst nur Bürger und zwar Bürger eines bestimmten Staates; insofern also der Erziehung des Individuums zur Humanität und Sittlichkeit überhaupt ein Spielraum gelassen wird, scheint Gesetzmässigkeit [Gerechtigkeit] und Sittlichkeit nicht dasselbe zu bedeuten, wie doch behauptet wurde.

Der Satz ist vielmehr nur zu retten, wenn das Gesetz sich über das ganze Erziehungswesen verbreitet, und zwischen der Erziehung zum Menschen und der Erziehung zum Bürger kein Unterschied besteht. Diese Frage jedoch, ob es Sache des Staates ist, die Erziehung seiner Angehörigen bis in ihre Einzelheiten zu regeln, und ob die Staatskunst im Stande ist, im Bürger den Menschen zu erziehen, bleibt für jetzt offen; denn so viel scheint allerdings festzustehen, dass es nicht von vorn herein und durchgängig das Nämliche ist, ein guter Mensch und ein guter Bürger zu sein. An der Fassung dieser letzten Behauptung ist schon früher und neuerdings von *Spengel* und nach ihm von *Münscher* Anstoss genommen worden. *Spengel* sagt geradezu: »das letzte Wort παντί hat keine Bedeutung und ist falsch etc.« Dabei scheinen mir jedoch die einschlagenden Stellen der *Polit. III*, 4. 5. nicht hinreichend erwogen zu sein. *Münscher* [S. 64] fasst παντί selbstständig und zieht es zu ταὐτόν; dadurch entsteht aber ein Gedanke, der weder zum Zusammenhang noch zu den Ausführungen der Politik passt. Der Sinn könnte dann nur sein: die Identität der Bürgertugend und der Tugend überhaupt ist nicht für Jedermann d. h. entweder, sie wird nicht allgemein zugegeben, oder, sie gilt nicht für Jedermann. Nicht aber das wollte A. sagen, dass es Leute gibt, bei denen die Identität nicht zutrifft, sondern dass in den Begriffen selbst der Grund liegt, weshalb sie nicht schlechthin identisch sein können. Der Grund ist aber der Politik zufolge der, dass die sittliche Tugend ein allgemein gültiger, durchstehender Begriff, die Bürgertugend dagegen je nach dem Staate und der Stellung des Einzelnen im Staate ein veränderlicher Begriff ist, dass also nur bedingungsweise die letztere mit der ersteren zusammenfällt, dass mithin nicht jeder gute Bürger, sondern nur unter Umständen ein guter Bürger

einen guten Menschen bedeutet. Allgemein ausgedrückt: die Speculation sieht sich durch die Erfahrung beschränkt; der philosophische Satz, dass Gerechtigkeit, Gesetzmässigkeit, Sittlichkeit, oder dass politische und ethische Tugend eins und dasselbe seien, ist geschichtlich unwahr, insofern die Mannichfaltigkeit politischer Bildungen einen festen Begriff der politischen Tugend nicht zulässt.

Bewegt sich unsere Stelle in diesen Gedanken, so erhellt zuvörderst, dass eine Verallgemeinerung, wie sie in *παντί* liegt, nicht wohl entbehrt werden kann; denn nicht jede Identität, sondern nur die ausnahmslose darf in Abrede gestellt werden. Lässt man also *παντί* mit *Spengel* fort oder ersetzt es durch ein Attribut wie *σπουδαίῳ*, so entsteht ein unrichtiger Gedanke. Weshalb mehrere Ausleger trotz richtiger Erkenntniss des Sinnes an der Verbindung des *παντί* mit *πολίτῃ* Anstoss nahmen, weiss ich nicht. So änderte *Muret* in *πάντῃ*; man könnte ebensogut an *ἐν παντί* denken; so hiess es z. B. II, 9 *ἐν παντὶ δὲ μάλιστα φυλακτέον τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν*, und ähnlich III, 9 *δόξειε δ' ἂν οὐδὲ περὶ θάνατον τὸν ἐν παντὶ ὁ ἀνδρεῖος εἶναι.* Es ist aber hier überhaupt keine Veranlassung zu einer Aenderung. Die Construction ist einfach diese: *οὐ γὰρ ἴσως εἶναι ἀγαθῷ* [*τὸ εἶναι ἀγαθόν*] *ταὐτὸν ἀνδρί τε καὶ πολίτῃ παντί,*[1]) Gutsein ist

1) Aehnlich gebildet ist z. B. *de anim. II*, 4, 7 *οὐ γὰρ ταὐτὸ πᾶσι τὸ ἄνω καὶ κάτω καὶ τῷ παντί.* Der Dativ *ἀγαθῷ* ist einfach durch Attraction von *ἀνδρί* zu erklären; aber selbst wenn man anders construiren wollte, konnte der Dativ mit *εἶναι* zur Bezeichnung eines absoluten Prädicatsbegriffs bei A. nicht auffallen. Vergl. *Trendelenburg* zu *de anim. III*, 4, 7. Darnach beurtheilt sich, mit welchem Rechte *Münscher* sagen konnte: *Quodsi nihilominus illud dicere voluisset, orationem non isto modo conformasset: οὐ γὰρ ἴσως ταὐτὸν ἀνδρί τ' ἀγαθῷ εἶναι καὶ πολίτῃ, sed hoc fere: οὐ γὰρ ἴσως ταὐτὸν ἄνδρα τ' ἀγαθὸν εἶναι καὶ πολίτην.*

schwerlich das Nämliche für einen Menschen und für jedweden Bürger d. i. Gutsein als Mensch ist wohl noch etwas Anderes als Gutsein als beliebiger Bürger eines beliebigen Staats. Denn nicht bloss an die Unterschiede der Staaten, sondern auch an die unterschiedliche Stellung der Bürger im Staate ist hier zu denken, wie die Politik lehrt; denn nur für diejenigen ist Bürgertugend und Tugend überhaupt identisch, die mit der Leitung des Staats und mit der unmittelbaren Sorge für das Gemeinwohl betraut sind. So heisst es *Polit. III*, 5 S. 1278, 40 *πότερον μὲν οὖν ἑτέραν ἢ τὴν αὐτὴν θετέον καθ᾽ ἣν ἀνὴρ ἀγαθός ἐστι καὶ πολίτης σπουδαῖος, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τινὸς μὲν πόλεως ὁ αὐτὸς τινὸς δ᾽ ἕτερος, κἀκεῖνος οὐ πᾶς ἀλλ᾽ ὁ πολιτικὸς καὶ κύριος ἢ δυνάμενος εἶναι κύριος, ἢ καθ᾽ αὑτὸν ἢ μετ᾽ ἄλλων, τῆς τῶν κοινῶν ἐπιμελείας.* Die Worte *κἀκεῖνος οὐ πᾶς ἀλλ᾽ ὁ πολιτικὸς κ. τ. λ.* werden überdies jeden Zweifel an der Aechtheit von *πολίτῃ παντί* entfernen. *Lindau* übersetzte: »Ob es nun als eine verschiedene oder die nämliche Tugend zu betrachten steht, vermöge welcher ein Mann sittlich gut und ein Bürger tüchtig ist, erhellt aus dem Gesagten, dass nämlich in einem Staate beides einerlei bedeutet, in einem anderen dagegen Verschiedenes, und dass im ersteren Falle nicht jeder, sondern der Staatskundige auch Herr ist oder er entweder für seine Person oder in Verbindung mit Anderen Herr sein kann der Staatsverwaltung«; schwerlich richtig; der Sinn ist vielmehr, dass auch in jenem Staate, in dem überhaupt von einer Identität des guten Bürgers und des guten Menschen die Rede sein kann, diese nicht für jeden Bürger ohne Unterschied gilt, sondern nur für den *πολιτικός*, den Bürger-Staatsmann etc. So stand oben *Polit. III*, 4 S. 1277, 20 *εἰ δὲ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἄρχοντός τε ἀγαθοῦ καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, πολίτης δ᾽ ἐστὶ καὶ ὁ ἀρχόμενος, οὐχ ἡ*

αὐτῇ ἁπλῶς ἂν εἴη πολίτου καὶ ἀνδρός, τινὸς μέντοι πολίτου. Ich bemerke noch, dass allerdings in den meisten Stellen der *Polit.* der *ἀνὴρ ἀγαθός* und der *πολίτης σπουδαῖος* zusammengestellt werden, wie *Spengel* vorschlug; indess findet sich ebensowohl das Attribut *ἀγαθός* auf beide bezogen, z. B. *Polit. IV*, 7 *ἐν μόνῃ γὰρ [ἀριστοκρατίᾳ] ἁπλῶς ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ πολίτης ἀγαθός ἐστιν. III*, 15 *ἀλλ' εἰ πλείους εἶεν ἀγαθοὶ καὶ ἄνδρες καὶ πολῖται.*

V, 6 S. 1131, 30.

τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ.

Vergl. *Metaph. XIV*, 5 S. 1092 b 23 *οὔτε οὖν τῷ ποιῆσαι αἴτιος ὁ ἀριθμός, οὔτε ὅλως ὁ ἀριθμὸς οὔτε ὁ μοναδικός κτλ.* Dieselbe Unterscheidung auch *XIII*, 7 S. 1082 b 5 *ἀνάγκη τε ἢ ἴσον ἢ ἄνισον εἶναι ἀριθμόν, πάντα μὲν ἀλλὰ μάλιστα τὸν μοναδικόν. Ἀριθ. μοναδ.* ist die Zahl, sofern sie aus Monaden besteht; *Metaph. III*, 4 S. 1001, 26 *ὁ μὲν γὰρ ἀριθμὸς μονάδες, ἡ δὲ μονὰς ὅπερ ἕν τί ἐστιν. Monas* ist zunächst die mathematische, immaterielle Einheit; *Metaph. XIII*, 6 S. 1080 b 18 *τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν [οἱ Πυθαγόρειοι] ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος;* daher *ἀρ. μοναδ.* die unbenannte, arithmetische Zahl; *Metaph. XIII*, 8 S. 1083 b 16 *ὅ γ' ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς μοναδικός ἐστιν;* mathematische wird sie genannt im Gegensatz zu der Platonischen Idealzahl *Metaph. XIV*, 2 S. 1088 b 34 *ἐάν τε τὸν εἰδητικὸν ἀριθμὸν ἐξ αὐτῶν ποιῶσιν, ἐάν τε τὸν μαθηματικόν.* Vgl. auch *Metaph. XIII*, 7 S. 1081, 5 *εἰ μὲν οὖν πᾶσαι συμβληταὶ καὶ ἀδιάφοροι αἱ μονάδες, ὁ μαθηματικὸς γίγνεται ἀριθμὸς καὶ εἷς μόνος.* Indess auch die Vielheit sub-

stanzieller Einheiten ist Zahl, Alles ist Zahl, sofern es zählbar ist. *Phys. IV*, 11 S. 219 b 5 *ἐπεὶ δ' ἀριθμός ἐστι διχῶς [καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν], ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν. ἔστι δ' ἕτερον ᾧ ἀριθμοῦμεν καὶ τὸ ἀριθμούμενον.* *Phys. III*, 5 S. 204 b 8 *ἀριθμητὸν γὰρ ἀριθμὸς ἢ τὸ ἔχον ἀριθμόν*, und die gleichlautende Stelle *Metaph.* 1066 b 25. *Metaph. XIV*, 5 *ἀριθμῶν σωματικῶν.*

V, 8 S. 1132 b 21.

δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὡρίζοντο γὰρ ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ.[1] *τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν κ. τ. λ.*

Die Episode über das *ἀντιπεπονθός* scheint mir zu den entschieden schwächeren Partieen des Werkes zu gehören, wie überhaupt die logische Gliederung des Vten Buches noch grösseren Lichtes bedarf, um in allen Stücken Aristotelischen Scharfsinns würdig zu erscheinen. A. weist das *ἀντιπεπονθός* zurück als in seinem ganzen Umfang gleichbedeutend mit dem *δίκαιον* überhaupt; von dem *δίκαιον παράνομον* als der *ὅλη ἀρετή* sieht er dabei ganz ab und beschränkt sich auf die Behauptung, dass das *ἀντιπεπ.* weder zu dem *διανεμητικόν* noch zu dem *διορθωτικόν* stimme, ohne jedoch die Geltung des *ἀντιπεπ.* für einen Zweig des *δίκαιον* überhaupt in Abrede zu stellen. Das *δίκαιον διανεμητικόν* und *διορθωτικόν* machten

1) Gegen *ἄλλῳ* sind Zweifel erhoben worden; ich glaube, dass man zu denken hat *τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ* scil. *παθήματι*, das einem anderen Erleidniss entsprechende Gegenerleidniss.

aber zusammengenommen das ἐν μέρει δίκαιον aus, indem jenes sich auf das Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen der Genossenschaft als eines Theilhabers an den öffentlichen Gütern, dieses sich auf das Verhältniss der Glieder der Genossenschaft untereinander bezog. Die Wechselbeziehungen dieser Glieder waren entweder freiwilliger oder unfreiwilliger Natur; erstere umfassen im Allgemeinen das Gebiet des Civilrechts, letztere das des Criminalrechts. Die austheilende Gerechtigkeit verfuhr nach geometrischer Proportion, nach Würdigkeit, die ausgleichende verfährt nach arithmetischer. Eine scharfe Trennung der freiwilligen und unfreiwilligen Verkehrsbeziehungen wird dabei nicht vorgenommen, die ausgleichende Gerechtigkeit behandelt den Civil- und Criminalprocess nach denselben Grundsätzen; inwiefern die Gewaltthat zugleich ein Angriff auf die geheiligte Ordnung des Staats überhaupt ist, wird hier zunächst nicht in Betracht gezogen. Das δίκαιον διορθωτικόν umfasst also Alles, was wir Rechtspflege in engerem Sinne nennen und hat zur Voraussetzung eine eingetretene Störung der ursprünglichen Gleichheit, ist also wesentlich Wiederherstellung des Rechtszustandes, während die austheilende Gerechtigkeit als die Verwaltung der öffentlichen Güter, seien diese nun materieller oder ideeller Natur, wesentlich Fortbildung eines bestehenden Rechtszustandes ist. Wenn also nun die Frage aufgeworfen wird, in wie weit denn das ἀντιπεπονθός, das die *Pythagoreer* fälschlich mit dem δίκαιον identificirten, ein δίκαιον sei, und zugleich hinzugefügt wird, dass dasselbe beim Tausch und Kauf zur Geltung komme, so kann zunächst kein Zweifel entstehen, unter welche der aufgestellten Kategorieen des δίκαιον das ἀντιπεπ. unterzubringen ist. Tausch und Kauf gehören dem freiwilligen Privatverkehr an, fallen also in den Bereich derjenigen Handlungen, denen A. das δίκαιον διορθωτικόν vindicirt;

wenn A. also behauptet, dass das ἀντιπεπ. weder zu dem διανεμητικόν noch zu dem διορθωτικόν stimme, so kann sich das zunächst nur darauf beziehen, dass die Grenzen, innerhalb deren das ἀντιπεπονθός gelte, enger seien als diejenigen des διορθωτικόν, da letzteres neben den freiwilligen auch die unfreiwilligen Verkehrsbeziehungen befasst. An einem weiter sich ergebenden Uebelstand ist A. selbst schuld, indem er das für alle Verkehrsbeziehungen gültige Recht das διορθωτικόν nannte; dieses ist nur wiederherstellender Natur, setzt also eine entstandene Ungleichheit voraus. Dazu stimmt freilich das ἀντιπεπονθός nicht, dieses ist, so zu sagen, die Seele des Verkehrs selbst als die Regel, derzufolge der Verkehr überhaupt erst zu Stande kommt; die Möglichkeit einer entsprechenden Gegenleistung bedingt ja erst das Verkehrsleben und damit das Zusammenleben überhaupt. Ist sonach das ἀντιπεπ. die Substanz des Verkehrslebens, das διορθωτικόν dagegen nur die Controle dieses selben Verkehrslebens, so ist augenscheinlich, dass diese beiden Arten des δίκαιον nicht gleichbedeutend sind, obgleich der Bereich ihrer Geltung, nämlich der freie Verkehr derselbe ist. Genauere Verwandtschaft seiner Natur nach hat das ἀντιπεπ. vielmehr mit dem διανεμητικόν, während es, wie gesagt, seinen Wirkungskreis dem διορθωτικόν entlehnt. Das διανεμητικόν, die austheilende Gerechtigkeit ist gleichfalls substanzieller Natur, sie macht den Verkehr aus, der stattfindet zwischen der Gesellschaft als solcher und ihren Gliedern; die Zutheilung der öffentlichen Güter an die Einzelnen nach Verhältniss ihrer Berechtigung oder Würdigkeit ist die Verwirklichung der austheilenden Gerechtigkeit und damit des öffentlichen Verkehrs überhaupt, wie die entsprechende Gegenleistung die Verwirklichung des ἀντιπεπονθός und damit des Privatverkehrs überhaupt war. Wenn aber das ἀντιπεπ. seiner Natur nach dem δια-

νεμητικόν verwandter war als dem *διορθωτικόν*, so ist folgerichtig, dass es die Regel seines Verfahrens von dem *διανεμητικόν* und nicht von dem *διορθωτικόν* entlehnt. Das *διορθωτικόν* verfuhr nach arithmetischer Proportion, d. h. man theilte bei entstandener Ungleichheit die Differenz, wohingegen das *διανεμητικόν* nach der geometrischen Proportion verfuhr. Die ursprüngliche Ungleichheit der Berechtigten sollte hier nicht ausgeglichen, sondern im Gegentheil gewahrt werden, indem die Antheile in dasselbe Verhältniss zu einander gesetzt wurden, als in welchem die Berechtigten zu einander standen. Ebenso verfährt nun, was für mich keinem Zweifel unterliegt, das *ἀντιπεπονθός* nach geometrischer Proportion. Die ursprüngliche Ungleichheit der Tauschobjecte oder was dasselbe ist der Tauschenden wird anerkannt nicht als eine fehlerhafte wie beim *διορθωτικόν*, sondern als eine zu Recht bestehende und natürliche; der Werth der Tauschobjecte ist zugleich das Mass der Berechtigung der Tauschenden; mit welchem Mass Einer misst, mit dem soll ihm wieder gemessen werden; die Ansprüche verhalten sich wie die Einsätze ganz wie beim *διανεμητικόν*: V, 7 *καὶ γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν ἐὰν γίγνηται ἡ διανομή, ἔσται κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὅνπερ ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὰ εἰςενεχθέντα*; wenn also mein Einsatz das Zehnfache von dem meines Nachbars beträgt, so habe ich auch das Zehnfache seines Anspruchs, oder was dasselbe ist, er muss seinen Einsatz zehnmal machen, um Anspruch auf den Werth meines Einsatzes oder auf diesen selbst zu haben. Der Unterschied vom *διανεμητικόν* ist nur der, dass während dort die Einsätze an einen Dritten, den Staat, als den gemeinsamen Contrahenten geschahen und von diesem dann die Aequivalente oder Gewinnantheile an die Einzelnen zurückflossen, bei dem *ἀντιπεπονθός* des Privatverkehrs die Einsätze sich gegenseitig als Aequiva-

lente zu dienen haben, mithin an Werth gleich gemacht werden müssen.

V, 8 S. 1133, 8.

δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τοῦ[1]) ἐκείνου ἔργου, καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ μεταδιδόναι τὸ αὑτοῦ. ἐὰν οὖν πρῶτον ᾖ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονθὸς γένηται, ἔσται τὸ λεγόμενον. εἰ δὲ μή, οὐκ ἴσον,[2]) οὐδὲ συμμένει· οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου, δεῖ οὖν ταῦτα ἰσασθῆναι. ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἀνῃροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἐποίει[3]) τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον.[4]) οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωνία, ἀλλ' ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ ὅλως ἑτέρων καὶ οὐκ ἴσων· ἀλλὰ τούτους δεῖ ἰσασθῆναι. διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγή. ἐφ' ὃ τὸ νόμισμ' ἐλήλυθε, καὶ γίνεταί πως μέσον· πάντα γὰρ μετρεῖ, ὥστε καὶ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν, πόσα ἄττα δὴ ὑποδήματ' ἴσον οἰκίᾳ ἢ τροφῇ· δεῖ τοίνυν ὅπερ οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τοσαδὶ ὑποδήματα πρὸς οἰκίαν ἢ τροφήν. εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ οὐδὲ κοινωνία. τοῦτο δ', εἰ μὴ ἴσα εἴη πως, οὐκ ἔσται. δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα

---

1) Was *Münscher* zu Gunsten der Lesart des M^b *τὸ ἐκείνου ἔργον* sagt, scheint wohlbegründet. Mit dem *Genit.* stimmt *ὑποδήματα* des O^b im Vorhergehenden. 2) scil. *τὸ ἀντιπεπονθός*?

3) *Rassows* Vermuthung *ὃ ἐποίει* stellt die Symmetrie her.

4) Trotz der Schwierigkeiten, die *Münscher* im Zusammenhang finden will, glaube ich, dass der Satz hier und nicht in der früheren Stelle am Platze ist.

μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει· εἰ γὰρ μηθὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως, ἢ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ ἢ οὐχ ἡ αὐτή. οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοὔνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστί, καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον. ἔσται δὴ ἀντιπεπονθός, ὅταν ἰσασθῇ, ὥστε ὅπερ γεωργὸς πρὸς σκυτοτόμον, τὸ ἔργον τὸ τοῦ σκυτοτόμου πρὸς τὸ τοῦ γεωργοῦ. εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται· εἰ δὲ μή, ἀμφοτέρας ἕξει τὰς ὑπεροχὰς τὸ ἕτερον ἄκρον. ἀλλ' ὅταν ἔχωσι τὰ αὑτῶν, οὕτως ἴσοι καὶ κοινωνοί, ὅτι αὕτη ἡ ἰσότης δύναται ἐπ' αὐτῶν γίνεσθαι. γεωργὸς *Α*, τροφὴ *Γ*, σκυτοτόμος *Β*, τὸ ἔργον αὐτοῦ τὸ ἰσασμένον *Δ*. εἰ δ' οὕτω μὴ ἦν ἀντιπεπονθέναι, οὐκ ἂν ἦν κοινωνία. ὅτι δ' ἡ χρεία συνέχει ὥσπερ ἕν τι ὄν, δηλοῖ ὅτι ὅταν μὴ ἐν χρείᾳ ὦσιν ἀλλήλων, ἢ ἀμφότεροι ἢ ἅτερος, οὐκ ἀλλάττονται, ὥσπερ ὅταν οὗ ἔχει αὐτὸς δέηταί τις, οἷον οἴνου, διδόντες[1]) σίτου ἐξαγωγῆς.[2])

Es würde zu weit führen, hier eine vergleichende Beurtheilung der zahlreichen bis jetzt gegebenen Erklärungsversuche[3]) vorstehenden Abschnittes anzustellen; ich bescheide mich vielmehr, im Folgenden eine Entwicklung des Inhalts zu geben, so wie er mir erschienen ist.

Der Tausch besteht darin, dass A ein Gewisses von der Arbeit des B in Empfang nimmt und dafür dem B ein Gewisses seiner eigenen Arbeit mittheilt. Da die Gesellschaft auf dem Tausch der Arbeiten beruht, die Staats-

---

1) δόντες K^b. 2) ἐξαγωγήν L^b M^b O^b.

3) Den jüngsten gab *Häcker* im *Philol. XIX*, ohne dass jedoch damit ein wesentlicher Fortschritt geschehen wäre.

gemeinde, so zu sagen, eine Tauschgenossenschaft ist, so hängt von der Möglichkeit des Tausches das Bestehen der Staatsgemeinde ab. Der Tausch ist aber nur möglich, wenn Gabe und Gegengabe gleich sind. Da die Tauschobjecte jedoch ungleichartig, d. h. Gegenstände verschiedener Gattung sein müssen, wenn überhaupt ein Beweggrund zum Tausche sein soll, so kann ihre Gleichheit nur eine verhältnissmässige sein. Die verhältnissmässige Gleichheit oder Ungleichheit aber verschiedenartiger Gegenstände kann nur dadurch aufgefunden werden, dass man sie an demselben Dritten misst. Dieses Messen an einem Dritten ist ihre Werthbestimmung. Die Möglichkeit dieser Werthbestimmung einstweilen vorausgesetzt sind also ungleichartige Objecte dadurch vertauschbar, dass sie verhältnissmässig gleich, d. h. beide demselben Dritten gleich sind. Diese Gleichheit kann von vornherein bestehen, dann kann der Tausch ohne Weiteres vor sich gehen. Es kann aber sehr wohl gedacht werden, dass eine verhältnissmässige Gleichheit der Tauschobjecte von vornherein nicht besteht; ihre Vertauschbarkeit beruht also auf der Möglichkeit, sie irgendwie gleichzumachen. Wäre dies nicht möglich, so würde nicht nur jeder Tausch und damit das Verkehrsleben im Grossen und Ganzen, an das der Bestand der Staatsgemeinde geknüpft ist, es würde überhaupt die Production und die Gewerbthätigkeit in ihren verschiedenen Zweigen aufhören. Deren Bedingung ist vielmehr, dass Jeder in demselben Masse Consument (πάσχων) sein kann als er Producent ist (ποιῶν). Wie im Grossen und Ganzen die Staatsgemeinde Producent und Consument zugleich ist, und ein normales Verhältniss nur besteht, wenn Production und Consumtion sich decken, so muss sich dies an jedem Einzelnen wiederholen. Er kann nur bestehen, wenn er in demselben Masse Participant sein darf, als er Contribuent ist. Dass aber überhaupt producirt

und zwar Verschiedenartiges producirt werde, ist nothwendig, wenn überhaupt eine Gemeinschaft eintreten soll; denn würde Jeder alle Gewerbe nach Massgabe seines Bedürfnisses oder würden Alle dasselbe Gewerbe treiben wollen, so würde unter ihnen ein Verkehrsverhältniss, eine Gegenseitigkeit gar nicht statt finden (*οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωνία*). Eine solche findet nur statt unter Verschiedenen und Nichtgleichen. Ihre Verschiedenheit besteht darin, dass sie Verschiedenartiges produciren, ihre Ungleichheit darin, dass die von ihnen dargebotenen Tauschobjecte ungleichen Werth haben. Die Verschiedenheit der Producte hindert den Tausch nicht, wofern nur Werthgleichheit besteht. Die Ungleichheit der Tauschenden muss aber erst aufgehoben werden dadurch, dass die Tauschobjecte an Werth gleichgemacht werden, wenn der Tausch eintreten soll. Denn nur so wird Jeder von ihnen in demselben Masse Consument als er Contribuent ist, nur so wird Jeder dem Anderen verhältnissmässig gleich. Das setzt aber voraus, dass die dargebotenen Tauschobjecte überhanpt vergleichbar sind (*συμβλητά*), dass es ein Drittes gibt, an dem sie beide gemessen werden können, und durch das ihr verschiedener Werth ausgedrückt werden kann. Dieses Dritte ist durch Uebereinkunft das Geld, ein *μέσον*, in das das Verschiedenartige sich aufheben lässt. Das Geld bestimmt allerdings den Werth der Gegenstände nicht, aber es misst ihn. Mit Hülfe dieses Werthmessers lässt sich nun sagen, um wie viel das eine Tauschobject mehr oder weniger Werth hat als das andere, wie viel Tauschobjecte der einen Gattung mithin einem Tauschobjecte einer anderen Gattung gleichkommen. Lässt sich einmal der Werth ungleicher Gegenstände bestimmen und messen, in demselben Dritten darstellen, so ist ihre Gleichmachung, die Bedingung des Tausches, ein Leichtes; denn nun muss sich die Zahl

der zu liefernden Tauschobjecte umgekehrt verhalten wie ihre Werthe. Ist mein Einsatz 5mal so viel werth, als der Einsatz meines Contrahenten, so muss er mir seinen Einsatz 5mal leisten, wenn Jeder in demselben Masse *πάσχων* sein soll als er *ποιῶν* ist. Dies scheint mir der sehr einfache und doch nicht unnöthige Gedanke in den mehrfach gedeuteten Worten: *δεῖ τοίνυν ὅπερ οἰκοδόμος πρὸς σκυτοτόμον, τοσαδὶ ὑποδήματα πρὸς οἰκίαν ἢ τροφήν* zu sein; die erforderliche Anzahl der Tauschobjecte verhält sich umgekehrt wie ihre Werthe, das *Quot* umgekehrt wie das *Quantum*. In wie weit liegt aber der, wie mir scheint, nothwendige Gedanke in den Worten? Die Schwierigkeit beruht darin, dass die Producenten selbst in Verhältniss gesetzt werden an Stelle ihrer Einsatzwerthe, so zu sagen ihres Risico. Aber es konnte doch nicht gesagt werden: Wie sich verhält ein Haus zu einem Schuh, so verhalten sich x Schuhe zu 1 Haus; allenfalls: Wie sich verhält der Werth eines Hauses zum Werth eines Schuhes, so muss sich eine Zahl Schuhe zu 1 Hause verhalten. Da aber die Ungleichheit der Producenten bezüglich des Tausches nur in der ungleichen Grösse ihrer Tauschquanta besteht, so sehe ich nicht ein, warum nicht statt der Tauschquanta die Producenten selbst in Verhältniss gesetzt werden könnten. Es ist dies um so mehr statthaft, als die Verschiedenheit der Personen schon zuvor hereingezogen ist,.. *ἀλλὰ τούτους δεῖ ἰσασθῆναι.* Ein Verkehrsverhältniss, ist gesagt, kann nur bestehen zwischen Nichtgleichen, die aber gleich d. h. contractionsfähig gemacht werden müssen. Ihre Ungleichheit kann aber nur in der Werthverschiedenheit ihrer Einsätze bestehen. Ein Sprung im Gedankengang könnte höchstens darin gefunden werden, dass die Proportion unterdrückt ist:

Die Producenten verhalten sich wie ihre Einsatzwerthe, und nun die zweite:

Die erforderliche Zahl der Einsätze verhält sich umgekehrt wie die Einsatzwerthe; folglich:

Die Zahl der Einsätze verhält sich umgekehrt wie die Producenten.

Die Ausgleichung der Tauschobjecte war also nur dadurch möglich, dass man ihre Werthe durch ein gemeinsames Drittes ausdrückte. Dieses Dritte bestimmt jedoch nicht selbst den Werth der Gegenstände, sondern misst ihn nur, und ist insofern der Vertreter des wirklichen Werthmessers, nämlich des Bedürfnisses. Der Werth einer Waare richtet sich nach dem Bedarf; nur dadurch, dass Alle und durchschnittlich in gleicher Weise bedürfen, ist ein Durchschnittspreis einer Waare möglich; bei mangelndem Bedürfniss findet kein Tausch, bei ungleichem Bedürfniss nicht derselbe Tausch statt, d. h. der Werth des Tauschobjects ist alsdann nicht constant.

Nach dem Bisherigen könnte man versucht sein, die Proportion zu bilden: Wie sich Producent A zu seinem Eingetauschten verhält, so muss sich Producent B zu dem seinigen verhalten. Dies würde aber, wenn sich die Producenten A und B wie ihre Einsatzwerthe, und diese wie 50 : 1 verhalten, mithin 50 Einsätze des B einem Einsatz des A gleichkommen, die nichtssagende Proportion ergeben 50 : 50 = 1 : 1, in der beide Mehrheiten auf eine Seite kämen, die also weder eine aufsteigende noch eine absteigende wäre. Ein richtiges Verhältniss lässt sich nur bilden, so lange die Contrahenten noch im Besitz ihrer Tauschobjecte sind, weil diese durch Multiplication einander gleichgemacht werden können. Wie man die Einsätze zuerst auf Geld zu bringen und danach ihre erforderliche Zahl zu bestimmen hat, lehrt übrigens zur Genüge das am Schluss des Cap. gegebene Beispiel.

Warum der weiter über die *χρεία* folgende Satz als unächt zu tilgen wäre, sehe ich nicht. A. kommt noch einmal auf das Bedürfniss als jenes Dritte zurück, auf das alle übrigen Werthobjecte bezogen und daran gemessen werden können. Denn wenn nicht beide Contrahenten ihrer gegenseitig bedürfen oder wenigstens der Eine des Anderen, so findet kein Tausch statt. Das nun folgende Beispiel hat man als zu der Behauptung verstanden, dass in solchem Falle n i c h t getauscht werde; alsdann würde es unzutreffend sein. Fasst man es aber als zu der letzteren Behauptung, dass wenigstens der e i n e Contrahent *ἐν χρείᾳ θατέρου* sein muss, damit ein Tausch möglich wird, so ist es vollkommen zutreffend. Dass es sich auf den Fall des Tausches bezieht, scheinen mir schon die Worte *δεῖ ἄρα τοῦτο ἰσασθῆναι* zu beweisen. Allerdings halte ich den Text für verdorben und namentlich den Plural *διδόντες* für unerträglich. Die Vermuthung *Münschers* *οὗ* *ο ὐ κ* *ἔχει αὐτός* gibt einen geschraubten Sinn. Vollkommen Ueberzeugendes zu geben, mag schwierig sein; doch wage ich Folgendes vorzuschlagen: *ὥσπερ ὅταν οὗ ἔχει ἄ λ λ ο ς δέηταί τις, οἷον οἴνου, δ ο τ έ ο ν σίτου ἐξαγωγήν.*[1]) Es wird also beispielsweise angegeben, wie für den Fall, dass nur der eine Theil im Bedürfniss ist, der Tausch ermöglicht wird; die Massregel der erleichterten Ausfuhr wird entweder den Tausch unmittelbar herbeiführen, oder doch die nöthigen Geldmittel herbeiziehen, um den Ankauf des Fehlenden zu bestreiten, eine Auffassung, die durch das Nächstfolgende unterstützt wird. Das überlieferte *αὐτός* scheint mir unhaltbar; der Umstand, auf den es ankommt, ist, dass Jemand Bedürfniss

---

1) Derartige Handelsoperationen sind in der *Oeconomik* des *Anonymus* besprochen, z. B. *Cap.* 13 *εἶτα ἐξαγωγὴν ἔδωκαν τῷ βουλομένῳ τάξαντες τιμὴν κτλ.*, *Cap.* 32 *ἀπέκλεισε τὴν ἐξαγωγὴν τοῦ σίτου. — ἐξαγωγὴν μὲν ἐποίησε, τέλος δὲ πολὺ τῷ σίτῳ ἐπέβαλεν κτλ.*

hat an etwas, das irgendwo sonst vorhanden ist, nicht, dass Jemand Vorrath hat an etwas, das irgendwo sonst vermisst wird; der Irrthum kam wohl aus Missverstand des Vorherigen; es heisst nicht: Sie tauschen nicht, wenn sie entweder Beide oder der Eine im Nichtbedürfniss sind; sondern: Sie tauschen nicht, wenn nicht Beide oder doch der Eine im Bedürfniss ist.

V, 10 S. 1134, 26.

τοῦτο [τὸ πολιτικὸν δίκαιον] δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν.

Das Staatsrecht hat seine Wahrheit an einer Gesellschaft von Freien und Gleichen zum Zwecke der Selbsterhaltung, so dass durch Leistung und Gegenleistung jedem Einzelnen und dem Ganzen die Befriedigung aller Bedürfnisse durch sich selbst möglich wird. Die Gleichheit bezieht sich auf die Vertheilung von Rechten und Pflichten [*οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*] und kann eine verhältnissmässige oder absolute sein.

Mit Recht bezog *Zwinger* die *ἰσότης κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν* auf aristocratische und democratische Verfassung. Die *ἰσ. κατ' ἀριθμόν* ist die Gleichheit Mann für Mann; die Bürger sind alsdann bezüglich ihrer Theilnahme an der Staatsgewalt *ἀδιάφοροι* wie Monaden oder mathematische Einheiten; die *ἰσ. κατ' ἀναλογίαν* setzt eine Schätzung voraus, daher auch *ἰσότης κατ' ἀξίαν*, das aristocratische Princip. *Polit.* S. 1302, 7 *διὸ δεῖ τὰ μὲν ἀριθμητικῇ ἰσότητι χρῆσθαι, τὰ δὲ τῇ κατ' ἀξίαν.* S. 1317 b 3 *καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατ' ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν.* S. 1318, 3 *συμβαίνει δ' ἐκ τοῦ δικαίου τοῦ ὁμολογουμένου εἶναι δημοκρατικοῦ [τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον ἔχειν ἅπαντας κατ' ἀριθμόν]*

ἡ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσα δημοκρατία καὶ δῆμος. S. 1307, 26 μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὑτῶν. S. 1301 b 29 ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ ἀριθμῷ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταὐτὸ καὶ ἴσον [gleich wie arithmetische oder geometrische Grössen], κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ. Wie das ἴσον wird auch das ἕν und ταὐτὸν κατ' ἀριθμόν prädicirt; *Top. I*, 7 ἀριθμῷ γὰρ ἢ εἴδει ἢ γένει τὸ ταὐτὸν εἰώθαμεν προσαγορεύειν. *Metaph.* S. 1016 b 31 ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἴδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο.

V, 9 S. 1134, 14.

περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας, τίς ἑκατέρας ἐστὶν ἡ φύσις, εἰρήσθω τοῦτον τὸν τρόπον, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου καθόλου. ἐπεὶ δ' ἔστιν ἀδικοῦντα μήπω ἄδικον εἶναι, ὁ ποῖα ἀδικήματα ἀδικῶν ἤδη ἄδικός ἐστιν ἑκάστην ἀδικίαν, οἷον κλέπτης ἢ μοιχὸς ἢ λῃστής; ἢ οὕτω μὲν οὐδὲν διοίσει; καὶ γὰρ ἂν συγγένοιτο γυναικὶ εἰδὼς τὸ ᾗ, ἀλλ' οὐ διὰ προαιρέσεως ἀρχὴν ἀλλὰ διὰ πάθος. ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἄδικος δ' οὐκ ἔστιν, οἷον οὐδὲ κλέπτης, ἔκλεψε δέ, οὐδὲ μοιχός, ἐμοίχευσε δέ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Die Stelle gehört zu denjenigen, zu denen die mannichfachsten Erklärungs- und Besserungsversuche hervorgetreten sind, ohne dass bis jetzt irgend etwas Ueberzeugendes und Sicheres gewonnen wäre. Aeussere Anzeichen von Verderbniss fehlen, sofern die Handschriften keinerlei Abweichung darbieten; gleichwohl wird man bei genauer

Betrachtung zugeben, dass die Stelle, so wie sie hier steht, einen befriedigenden Zusammenhang nicht gewährt. Die Erklärer suchten sich zumeist damit zu helfen, dass sie in *οὕτω μέν* einen verborgenen Sinn aufzuspüren dachten, der aber von ihnen erst hineingelegt wurde; *οὕτω μέν* sollte die ganze, aus dem voraufgegangenen Fragsatz zu entnehmende Voraussetzung: wenn man lediglich den objectiven Thatbestand, nicht aber zugleich die inneren Beweggründe unserer Handlungen berücksichtigt, — in sich fassen. In der That lässt sich diese Voraussetzung nicht einmal aus dem Fragsatz entnehmen, sondern ist vielmehr erst aus dem Folgenden [*οὐ διὰ προαιρέσεως ἀρχὴν ἀλλὰ διὰ πάθος*] herbeigezogen. *Münscher* wollte *ἢ οὕτω μὲν οὐδὲν διοίσει;* als rhetorische Frage im Sinne von *διοίσει μάλιστα* verstehen; aber die Möglichkeit auch zugegeben, vermag ich nicht einzusehen, inwiefern die Stelle dadurch an Klarheit gewinnt. Eine Lücke im Text nahm zuerst *Muret* an, indem er ergänzte: *ἢ οὕτω μὲν οὐδὲν διοίσει, ἐπιβλέποντι δὲ εἰς τὸ οὗ ἕνεκα διοίσει;* Seinem Beispiel folgte *Rassow* [Weimar. Schulprogramm 1862 S. 17]; indess abgesehen davon, ob die von ihm vorgeschlagene Ergänzung den Gedanken des A. trifft oder nicht, halte ich eine solche überhaupt für unnöthig und den Text für vollständig überliefert. Es kommt vor allen Dingen darauf an, sich den Gedankengang der Stelle zu verdeutlichen; ist dieser erst zur Evidenz gebracht, so wird sich leicht ergeben, inwieweit eine Aenderung des Textes nothwendig wird.

A. hat vom Gerechten und Ungerechten im Allgemeinen, *καθόλου* gesprochen; dabei ergab sich, dass der *ἀδικῶν* nicht schlechthin mit dem *ἄδικος* identificirt werden könne. Wenn dies *καθόλου* wahr ist, so fragen wir, wie ich glaube im Sinne des A., weiter, ist es auch wahr *καθ' ἕκαστα*? Dieser Gedankengang hat gerade in

der Ethik zahlreiche Analogieen; ich erinnre z. B. an II, 7 δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν. Dass er auch hier darauf hinaus will, die Gültigkeit eines allgemeinen Satzes für den concreten Fall in Anspruch zu nehmen, darauf deuten schon die Worte ἄδικος ἑκάστην ἀδικίαν und die Aufzählung κλέπτης, μοιχός, λῃστής. Die Frage ist also: darf man im concreten Fall den ἀδικῶν ἄδικος nennen? d. h. darf man für eine bestimmte Rechtsverletzung den Thäter mit dem dieser Rechtsverletzung entsprechenden Namen belegen? darf man z. B. den, der fremdes Eigenthum entwendet hat, ohne Weiteres Dieb nennen? denn dies ist für diesen Fall der Name des ἄδικος. Und dieser, wie mir scheint, nothwendige Gedanke ist allerdings durch die Worte des Textes geboten, wofern mit denselben eine unbedeutende Veränderung vorgenommen wird. Und zwar scheint mir der Stein des Anstosses in nichts Anderem zu liegen, als in der directen Frage: ὁ ποῖα ἀδικήματα ἀδικῶν κτλ.; der obige Gedanke ergibt sich nämlich mit Leichtigkeit durch Verwandlung des ποῖα in ποιά, so dass ὁ ποιὰ ἀδικήματα ἀδικῶν gleich ὁ καθ' ἕκαστα ἀδικῶν ist. Der Zusammenhang würde in der Umschreibung folgender sein: Wenn es aber im Allgemeinen denkbar ist, dass Einer, der Unrecht thut, darum noch nicht ungerecht [kein ungerechter Mensch] ist, dürfen wir dann im Besonderen den, der ungerechte Handlungen einer gewissen Art begeht, schon darum der entsprechenden Art von Ungerechtigkeit bezüchtigen, wie dass er ein Dieb oder Ehebrecher oder Räuber sei? Oder wird das [οὕτω d. i. wenn man den Satz καθ' ἕκαστα betrachtet] keinen Unterschied machen? Er könnte ja doch auch wissentlich sich mit einem fremden Weibe eingelassen haben, aber nicht aus Vorsatz sondern in der Leidenschaft. Er thut also Unrecht, ist aber nicht ungerecht, wie er auch

kein Dieb ist, obwohl er stahl, und kein Ehebrecher, obwohl er eine Ehe brach. — Die Zweifel übrigens, die *Hampke* gegen die Aechtheit der Worte *οὐδὲ μοιχός, ἐμοίχευσε δέ* erhebt, worin *Münscher* noch weiter geht, der die Worte von *οἷον* an für Zusatz hält, kann ich nach obiger Erklärung nicht theilen. Der Paraphrast las bereits *ποῖα*, er widmet dem Satze einen eigenen Abschnitt und ergeht sich in ausführlicher Casuistik; die Weitläufigkeit ist aber nur zu oft ein Bekenntniss der Unklarheit.

V, 10 S. 1135, b 33.

ὁ δ' ἐπιβουλεύσας οὐκ ἀγνοεῖ, ὥστε ὁ μὲν οἴεται ἀδικεῖσθαι, ὁ δ' οὔ.

Der Sinn ist: derjenige dagegen, der mit kalter Ueberlegung darauf ausgeht, dem Anderen zu schaden [also nicht in der Leidenschaft handelt], befindet sich nicht in einem Irrthum [wie derjenige, der *ἐπὶ φαινομένῃ ἀδικίᾳ* handelt], so dass also wohl von Jenem, dem *θυμῷ ποιῶν* sich entschuldigend sagen lässt, er handle in der unrichtigen Voraussetzung, Unrecht zu leiden, zur Abwehr, nicht aber von diesem, dem *ἐπιβουλεύσας*.

Lambin übersetzte: *At qui cogitato et fraude concepta laesit alterum, non ignorat. Itaque alter injuria se esse affectum arbitratur, alter vero non item.* Die Uebersetzung lässt nicht klar erkennen, ob *Lambin* sich in demselben Irrthum mit den übrigen Auslegern befindet, doch nöthigt das Perfectum *laesit*, wofür *laedit* besser wäre, allerdings zu der Vermuthung, dass er unter dem *ἐπιβουλεύσας* gleichfalls den Einen der beiden Streitenden verstanden hat, der angefangen und durch vorsätzliche Beleidigung den Anderen in Zorn versetzt habe [*ὀργίσας*], woran nicht zu denken ist; die Bemerkung, dass dieser, der Anfänger, sich nicht in der Voraussetzung erlittenen Unrechts be-

finde, wohl aber der von ihm Beleidigte, würde ziemlich nichtssagend sein; zudem ist durchaus nicht anzunehmen, dass die den Zorn und die leidenschaftliche Vergeltung verursachende Handlung stets ein wirkliches Unrecht gewesen, in diesem Fall wäre ja der Zorn ein berechtigter, und die *ἀδικία* nicht bloss eine vermeintliche, *φαινομένη*, sondern eine thatsächliche. Der *ἐπιβουλεύσας* wird vielmehr im Allgemeinen mit dem *θυμῷ ποιῶν* verglichen, und ist keineswegs mit dem *ὀργίσας* zu identificiren.

Zell hat in veränderter Fassung: *itaque ex his duobus posterior, quem laesit, is injuria se esse affectum arbitratur: alter vero non item.* Ich zweifle, dass dies die Meinung *Lambins*, geschweige des Schriftstellers ist. Welch' unnöthige Behauptung wäre das, dass ein Beleidigter glaubt beleidigt worden zu sein, der Beleidiger hingegen dies von sich nicht glaubt. Aehnlich *Rieckher:* »Wer aber mit Vorsatz den Anderen übervortheilt, der ist nicht in Unwissenheit; daher der Andere ein Unrecht zu erleiden glaubt, er selbst aber dies nicht glauben kann.« Man sieht nicht, warum der Andere ein Unrecht nur zu erleiden glaubt, da er es ja wirklich erleidet. Das Missverständniss ist das gleiche, dass nämlich mit *ὁ μέν* der vom *ἐπιβουλεύσας* Beschädigte gemeint sei, während der *θυμῷ ποιῶν* gemeint ist. Der Paraphrast versteht unter dem *ἐπιβουλεύσας* ebenfalls den *προκατάρξας*.

V, 10 S. 1136, 1.

καὶ κατὰ ταῦτ' ἤδη τὰ ἀδικήματα ὁ ἀδικῶν ἄδικος, ὅταν παρὰ τὸ ἀνάλογον ᾖ ἢ παρὰ τὸ ἴσον.

Der Grund dieser Einschränkung ist nicht so klar als der Sinn der Worte selbst. Man sollte meinen, dass wer vorsätzlich Anderen Schaden zufügt, eben dadurch die Gleichheit verletze und zum *ἄδικος* werde, zumal oben

schon ohne jede Einschränkung gesagt war: ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός. Das rechte Mass kann ein zugefügter Schaden nur haben im Vergleich zu einer zuvor selbst erlittenen Beschädigung, also als Vergeltung. Der Gedanke wäre also: wenn das begangene Unrecht ausser Verhältniss ist zu einem erlittenen, wenn es die Grenzen einer billigen Wiedervergeltung überschreitet. Etwa wie es weiter unten V, 15 heisst: ἔτι ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάπτῃ μὴ ἀντιβλάπτων, ἑκών, ἀδικεῖ κ.τ.λ.

VI, 5 S. 1140, 24 ff.

Die Besprechung der dianoëtischen Tugenden im Einzelnen war *cap.* 3 mit den Worten eingeleitet worden: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς. Daran schloss sich die Bestimmung der ἐπιστήμη als einer ἕξις ἀποδεικτικὴ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. *Cap.* 4 wurde die τέχνη festgestellt als ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. *Cap.* 5 wird nun zur φρόνησις übergegangen, die den Gegenstand, das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν mit der τέχνη gemein hat. Definirt wird die φρόνησις in Unterscheidung von der τέχνη als ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά und mit geringer Abweichung noch einmal: ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. *Spengel* warf die Frage auf, was unter ἕξις ἀληθής zu verstehen sei, und beantwortete sie unter Berücksichtigung der weiteren Behauptung, dass der φρόνησις nicht, wie wohl der ἕξις μετὰ λόγου μόνον — wobei zunächst an die ἐπιστήμη zu denken ist — λήθη zukomme [σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεώς ἐστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν], dahin, dass die ἕξις ἀληθής hier eine »nie in Vergessenheit ge-

rathende« sein dürfte. Dieses lexicalische Phänomen wird dann in Verbindung gebracht mit der Frage nach der Authenticität des betreffenden Buches der Nikomachischen Ethik. Indess bin ich doch der Meinung, dass, wer auch der Verfasser des Buches sei, man eher zu anderen Mitteln der Erklärung als zu jener lexicalischen Sonderbarkeit seine Zuflucht nehmen müsse. Gesetzt auch, der Verfasser hätte diese Bestimmung der Unvergesslichkeit für nothwendig erachtet, so müsste sie doch irgendwie vorbereitet sein, um dann in der endgültigen Definition mit zu erscheinen; so aber tritt sie plötzlich und unerwartet, mithin bei der Sonderbarkeit des Ausdrucks um so unerklärlicher auf. Es wird allerdings im Folgenden bemerkt, dass die unsere Handlungen bestimmenden Zwecke durch die Leidenschaften wie durch ein fremdartiges Medium verdunkelt und unseren Blicken entzogen werden, so dass uns alsdann die richtigen Gesichtspunkte für unser Handeln fehlen; die *κακία*, heisst es, sei *φθαρτικὴ ἀρχῆς* d. i. sie verfälsche den Bestimmungsgrund unseres Handelns und führe uns auf falsche Fährte, indem sie uns ein falsches Ziel vorspiegele. Wenn aber daraus wiederum, im Zurückkommen auf die anfängliche Definition, gefolgert wird, dass die *φρόνησις* als die specifische Tugend des deliberativen Vermögens, in einer *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου κτλ.* bestehen müsse, so kann dies schon dem Gedankengang nach, von der lexicalischen Schwierigkeit ganz abgesehen, nicht bedeuten, dass diese *ἕξις* nicht selbst in Vergessenheit gerathen könne, sondern dass ihr Wesen eben darin bestehe, vor jenen falschen Vorspiegelungen der *κακία* zu bewahren. Und dies ist, wie aus dem Uebrigen zu ersehen, in der That die Aufgabe der *φρόνησις*. Sie kam dem *δοξαστικόν*, *βουλευτικόν* oder *λογιστικόν* zu. Die Aufgabe des *δοξαστικόν* war *ἀλήθεια*; vermöge der *φρόνησις* als der ihm eigenthümlichen Tugend

wird dasselbe also vorzugsweise *ἀληθεύειν* und vor Fehlschlüssen bewahrt bleiben. Vergl. VI, 2 *ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.* Warum sollte also diejenige *ἕξις*, vermöge deren das *δοξαστικόν* *μάλιστα ἀληθεύει*, nicht selbst eine *ἕξις ἀληθής* im Sinne von *ἀληθευτική, σώζουσα τἀληθές, στοχαστικὴ τἀληθοῦς* genannt werden? Noch deutlicher wird das Verhältniss aus zwei weiteren Stellen. *Cap.* 13 *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκόπον ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον*, und weiter unten: *ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης,*[1]) *ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηταί τε καὶ ἔστι δῆλον· οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὁτιδήποτε ὄν· ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν. τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.* Das Verhältniss der *φρόνησις* zur Sittlichkeit wird hier dahin bestimmt, dass dieselbe allerdings nicht ohne die ethische Tugend zu denken ist, insofern sie das sittliche Ideal zur Voraussetzung hat; insofern aber die Wahl der Mittel, die zu dem gesteckten Ziele führen, zunächst ein logisches Geschäft ist, ist die *φρόνησις* nicht selbst ethische sondern dianoëtische Tugend, deren Aufgabe die *ἀλήθεια* ist. Schon deshalb ist sie in höherem Grade als *ἕξις ἀληθής* wie als *ἕξις σπουδαία* zu denken. Die *ἀλήθεια* muss ihr aber noch in anderem Sinn zukommen, wenn die Definition zutreffen soll; denn Angemessenheit der Mittel und casuistische Gewandtheit in der Wahl des Zweckmässigen kann statthaben ohne Sittlichkeit; erst der sittliche Gesammtzweck verleiht auch den ihn vermittelnden

---

1) Richtiger wohl mit *Rassow δύναμις*.

und auf ihn berechneten Akten den Character der Sittlichkeit; wenn also die φρόνησις als ἕξις ἀληθής κτλ. bezeichnet wird, so muss darin die Richtung auf das wahre Ziel, τὸ κατ᾽ ἀλήθειαν ἄριστον mit einbegriffen sein, wenn anders die φρόνησις sich unterscheiden soll von der πανουργία, der blossen Routine. Mithin ist dieselbe in doppeltem Sinn ἕξις ἀληθής, insofern sie die wahren Mittel zu dem wahren Ziel zu wählen versteht. Vermöge der ethischen Tugend setzen wir das Ziel, vermöge der φρόνησις behalten wir es unverrückt im Auge und machen es zum Bestimmungsgrund des jenes Ziel vermittelnden Handelns, der ein wahrer ist, insofern er dem wahren Ziele allezeit entspricht. Die φρόνησις als die diplomatische Tugend wirkt also Wahrheit und ist mithin ἕξις ἀληθής, insofern sie über die Zweckmässigkeit der Mittel zum Guten wacht, wohingegen die μοχθηρία an die Stelle des κατ᾽ ἀλήθειαν ἄριστον das φαινόμενον setzt, und insofern sie dieses zum Bestimmungsgrund unseres Handelns macht, Irrthum wirkt und uns vom wahren Ziele consequent abführt.

Die Behauptung, dass der φρόνησις keine λήθη zukomme, hat daher mit der obigen, dass sie eine ἕξις ἀληθής sei, nichts gemein. Die φρόνησις verlernt sich nicht, weil sie πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθά ist. Dieses πράττειν erneuert sich fortwährend, weil die Aufgabe des εὖ ζῆν erst mit dem ζῆν überhaupt erlischt; die λήθη kommt hingegen dem ἐπιστητόν und der ἐπιστήμη zu, insofern diese nicht der allgemeine Lebenszweck ist. — Warum wird aber die τέχνη und ihr Gegentheil die ἀτεχνία nicht gleichfalls als ἕξις ἀληθής μετὰ λόγου sondern als ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς resp. ψευδοῦς ποιητική definirt? Ist dies nur eine Willkür im Ausdruck oder liegt es in der Natur der Sache? Ich glaube das letztere. Die Richtung auf ein gegebenes und constantes Ziel gehört nicht zum

Wesen der τέχνη, sie hängt vielmehr wesentlich ab von der richtigen Berechnung der Mittel zur Erreichung des freigewählten Zweckes der Kunstthätigkeit, des ἔργον. Die Wahl des Zieles selbst entscheidet über das Vorhandensein der τέχνη nicht, die ἀλήθεια kommt also hier vorzugsweise dem λόγος, und nur mittelbar der ἕξις zu. Die φρόνησις hingegen hatte allerdings die ethische Voraussetzung, dass das angestrebte Ziel das wahre, nicht ein Blendwerk, ein blosses φαινόμενον sei; diese Voraussetzung musste demnach bereits in der ἕξις mit enthalten sein d. h. dieselbe musste ἀληθής sein.

Uebrigens lässt sich der Ausdruck ἕξις ἀληθής für dianoëtische Tugenden auch anderweit aus A. belegen; s. z. B. *Anal. post. II,* 19 S. 100 b 5 *ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων, αἷς ἀληθεύομεν, αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσίν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς κτλ.*

VI, 5 S. 1140 b 28.

> *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον [ἡ φρόνησις]· σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.*

Der *Schol.* schreibt zu *μετὰ λόγου μόνον* bei *ὥσπερ ἡ τέχνη*, und *Rieckker* befindet sich in Uebereinstimmung mit den Auslegern, wenn er übersetzt: »dass sie endlich nicht bloss eine denkende Verfahrungsweise ist [wie die Kunst], erhellt daraus« u. s. w. An die Kunst ist aber hier nicht zu denken; sie ist ja gleichfalls nicht *ἕξις μετὰ λόγου μόνον*, sondern fordert noch die sehr wesentliche Bestimmung *ποιητική*. Dass die *φρόνησις* keine *τέχνη* sei, weil ihr das *πράττειν* und nicht das *ποιεῖν* zukomme, ist zur Genüge erörtert; die Bezeichnung *ἕξις μετὰ λόγου* kommt zwar beiden gemeinsam zu, doch nur als ihr Gat-

tungsbegriff, unter den aber ausser ihnen auch noch die *ἐπιστήμη* als die ausschliesslich dianoëtische Tugend fällt. Wenn A. also hier die Definition der *φρόνησις* als *ἕξις μετὰ λόγου* unter Auslassung der bereits beigebrachten Bestimmung *πρακτικὴ περὶ κτλ.* als unzureichend erklärt, dass sie aber keine *τέχνη* sei bereits nachgewiesen hat, so kann man bei der *ἕξις μετὰ λόγου μόνον* nur an die *ἐπιστήμη* denken, die oben als *ἕξις ἀποδεικτική* bezeichnet wurde. Die *φρόνησις* ist also weder *τέχνη* noch *ἐπιστήμη*, sondern als die specifische Tugend des deliberativen Vermögens ist sie diejenige Verfassung, vermöge deren in uns treffendes Urtheil und rechter Wille zusammenwirken. Und eben weil sie nicht rein dianoëtischer Natur ist, sondern eine ethische Voraussetzung hat, kommt ihr, wie den ethischen Tugenden überhaupt, grössere Dauerhaftigkeit zu. Vergl. I, 11 *περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν· μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὗται δοκοῦσιν εἶναι. τούτων δ' αὐτῶν* [*Rieckher* versteht hier unrichtiger Weise wieder die *ἐπιστῆμαι*] *αἱ τιμιώταται μονιμώταται διὰ τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα καταζῆν ἐν αὐταῖς τοὺς μακαρίους· τοῦτο γὰρ ἔοικεν αἰτίῳ τοῦ μὴ γίγνεσθαι περὶ αὐτὰ λήθην.* Die *λήθη* kommt vielmehr den *ἐπιστῆμαι* zu. S. 465, 23 *ἀγνοίας μὲν φθορὰ ἀνάμνησις καὶ μάθησις, ἐπιστήμης δὲ λήθη καὶ ἀπάτη.* Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass auch der *τέχνη λήθη* zukommt. *Metaph.* S. 1046 b 36 *εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας ἔχειν τέχνας μὴ μανθάνοντά ποτε καὶ λαβόντα, καὶ μὴ ἔχειν μὴ ἀποβαλόντα ποτέ, ἢ γὰρ λήθῃ ἢ πάθει τινὶ ἢ χρόνῳ κτλ.* Zu erinnern ist jedoch hierbei, dass A. die Ausdrücke *τέχνη* und *ἐπιστήμη* nicht regelmässig in der oben erwähnten streng geschiedenen Bedeutung, sondern, wie dies *Bonitz* nachgewiesen, oft geradezu synonym gebraucht.

VI, 13 S. 1143 b 28.

εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν φρόνιμον θετέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὖσι σπουδαίοις οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος, ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν· οὐθὲν γὰρ διοίσει αὐτοὺς ἔχειν ἢ ἄλλοις ἔχουσι πείθεσθαι κ.τ.λ.

Der Gedanke ist: wenn die *φρόνησις* als der practische Verstand zur sichrern Ausübung der Tugend nicht erforderlich ist, insofern die Tugend als die sittliche Kunst ihr Gesetz in sich hat, sondern allenfalls zum Tugendhaftwerden, so wäre sie demnach für diejenigen, welche schon tugendhaft sind, überflüssig, ja man kann noch weiter gehen und sagen, selbst für diejenigen, die es noch nicht sind, da es ja nichts ausmachen kann, ob man die *φρόνησις* selbst besitzt, oder sich von Anderen anweisen lässt, die in ihrem Besitze sind. — Die Worte *τοῖς μὴ ἔχουσιν* sind mit Recht angefochten worden, da man zu ihnen nur *φρόνησιν* denken kann, was gegen den Sinn ist. *Τοῖς μὴ ἔχουσιν ἀρετήν* trifft den Gedanken, ist aber sonst unerträglich. Der Gegensatz in dem deshalb anderweitig vorgeschlagenen *τοῖς μὴ οὖσιν* scheint mir zu inhaltlos; man erwartet hier wegen des *γίνεσθαι* vielmehr diejenigen, die tugendhaft werden sollen, auf dem Wege zur Tugend sind, die Tugendaspiranten, nicht die einfach Tugendlosen. Ich würde daher für *τοῖς μὴ ἔχουσιν* vorziehen *τοῖς μέλλουσιν* scil. *σπουδαίοις ἔσεσθαι* oder *γίνεσθαι*. In einer früheren Stelle II, 3 hiess es: *ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἂν οὐδὲ μελλήσειε γενέσθαι ἀγαθός*, Keiner, der nicht gut handelt, kann auch nur eine Anwartschaft haben, gut zu werden. Der Gebrauch von *μέλλειν* ist bei A., zwar nicht in der Ethik, aber sonst ungemein häufig. In der nämlichen Verbindung findet es sich

z. B. *Polit. VII,* 15 *διότι μὲν οὖν τὴν μέλλουσαν εὐδαιμονήσειν καὶ σπουδαίαν ἔσεσθαι πόλιν τούτων δεῖ τῶν ἀρετῶν φανερόν.* VII, 13 *περὶ δὲ τῆς πολιτείας αὐτῆς, ἐκ τίνων καὶ ἐκ ποίων δεῖ συνεστάναι τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι πόλιν μακαρίαν καὶ πολιτεύεσθαι καλῶς, λεκτέον.* S. 1328 b 41 *τοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι* [*πολίτας*]. II, 5 *τοῖς μέλλουσι πολιτεύεσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν.* Zahlreich sind die Beispiele, in denen der Infinitiv, wie oben, ergänzt werden muss. S. 1453 b 18 *οὔτε ποιῶν οὔτε μέλλων. ib.* 21 *ἀποκτείνει ἢ μέλλει.* S. 1273, 16 *καὶ γὰρ ἐξεληλυθότες ἄρχουσι καὶ μέλλοντες. Phys. VII,* 3 *ἢ γὰρ οἷα ἔπαθον μεμνημένοι ἥδονται ἢ ἐλπίζοντες οἷα μέλλουσιν.* 1367, 8 *τὰ γὰρ αἰσχρὰ αἰσχύνονται καὶ λέγοντες καὶ ποιοῦντες καὶ μέλλοντες.* 1371, 12 *οἱ ὄντες τῶν μελλόντων.*

VII, 3 S. 1145 b 27.

οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας.

Spengel [Münch. Gel. Anz. Bd. 34 S. 437] sagt: »Die beiden letzten Bücher [VI und VII] haben in der That Mehreres, was einem aufmerksamen Leser des A. auffallen kann,« und weiter »*λέγωμεν οὕτως* [VI, 2] ist so wenig in der Sprechweise des A. als VII, 3 *καὶ δέον ζητεῖν*, dieses Participium statt des Finitum zu gebrauchen.« *Λέγωμεν οὕτως* ist mir in der That im A. sonst nicht aufgestossen; er sagt in der Regel *νῦν λέγωμεν* oder *λέγωμεν νῦν.* Was aber die zweite Bemerkung anlangt, so widerlegt sie sich schon durch *Eth. Nic. II,* 7 S. 1107, 32 *περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις, δέον δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν.* Vergl. auch *Polit. II,* 6 S. 1266, 1 *ἐν δὲ τοῖς νόμοις εἴρηται τούτοις ὡς δέον συγκεῖσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐκ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος,* wo *ὡς* zu *εἴρηται*

gehört; *Schneider* und *Coraës* schrieben ohne Grund und abweichend von allen *codd.* ὡς δέοι. Δέον absolut=*quum oporteat* findet sich *Top. VIII,* 13 S. 163, 12; *de Gener. I,* 7 S. 323b17. Zahlreich sind die Beispiele von ὡς δέον *quasi oporteat,* so *de Coelo I,* 11 S. 281, 10. *Metaph. I,* 4 S. 984 b 29 Ἡσίοδος δὲ »πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετο« —, ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τινὰ αἰτίαν, ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα, und die Parallelstelle *Phys. IV,* 1 S. 208 b 32. *Polit. V,* 10 S. 1311, 21. *Eth. Nic. IX,* 1 S. 1164 b 14. *de Coel. II,* 13 S. 294, 3. *Rhet. II,* 20 S. 1393 b 7. *Probl. IV,* 2 S. 876 b 13 *Polit. I,* 9 S. 1258, 14; *II,* 12 S. 1274 b 14.

VII, 3 S. 1146, 31.

ἔτι ὁ τῷ πεπεῖσθαι πράττων καὶ διώκων τὰ ἡδέα καὶ προαιρούμενος βελτίων ἂν δόξειεν τοῦ μὴ διὰ λογισμὸν ἀλλὰ δι' ἀκρασίαν· εὐιατότερος γὰρ διὰ τὸ μεταπεισθῆναι ἄν. ὁ δ' ἀκρατὴς ἔνοχος τῇ παροιμίᾳ ἐν ᾗ φαμὲν »ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγῃ, τί δεῖ ἐπιπίνειν;« εἰ μὲν γὰρ μὴ ἐπέπειστο ἃ πράττει, μεταπεισθεὶς ἂν ἐπαύσατο· νῦν δὲ πεπεισμένος οὐδὲν ἧττον ἄλλα πράττει.

So *Bekker.* Ich sehe indess keinen Grund, von K[b] abzugehen, der μή vor ἐπέπειστο nicht hat, ohne vor πεπεισμένος mit dem *Vet. Interpr., Lambin, Camer.* und Anderen ein οὐ einzuschieben, welches handschriftlich nicht beglaubigt ist. Der Gedanke ist folgender: der Hedoniker aus Ueberzeugung ist der Besserung fähig;[1])

---

1) Die ganze Ausführung ist übrigens nur problematischer Natur und enthält nicht die Ansicht des Schriftstellers; das geht aus VII, 9 hervor: ἔστι δ' ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός· ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει· ὁ δ' ἀκρατὴς μεταμελητικὸς πᾶς. διὸ οὐχ ὥσπερ ἠπορήσαμεν, οὕτω καὶ ἔχει, ἀλλ' ὁ μὲν ἀνίατος ὁ δ' ἰατός· κτλ.

der Hedoniker aus Schwäche dagegen ist incurabel; denn wäre sein Thun Sache der Ueberzeugung, so würde er es, eines Besseren überzeugt, einstellen; so aber steht sein Thun mit seiner Ueberzeugung im Widerspruch; ihm ist also von Seiten der Ueberzeugung nicht beizukommen, ihm ist überhaupt nicht zu helfen. — Im anderen Fall müsste man so folgern: denn wenn er keine Ueberzeugung hätte Betreffs dessen, was er thut, so würde er anderer Ueberzeugung geworden es unterlassen; nun aber hat er eine Ueberzeugung, thut aber trotzdem das Gegentheil davon; hier würde erstlich μεταπεισθείς nicht stimmen; denn man kann nicht eine andere Ueberzeugung an die Stelle mangelnder Ueberzeugung setzen, und wollte man zweitens verstehen: wenn er nicht überzeugt wäre von der Verkehrtheit seines Thuns, so würde πεπεισμένος nicht stimmen, wozu wieder ein anderes Object zu denken wäre, nämlich das, was er eigentlich thun sollte. Der Gegensatz ist vielmehr der Einklang und der Widerspruch des Denkens und Thuns.

In dem mehrfach gedeuteten Sprichwort kann dem Zusammenhang nach der ἀκρατής nur mit Einem verglichen werden, der jeder Hülfe unzugänglich ist, der aller Rettungsversuche spottet. *Aspasius* erklärt: wenn Einem das Wasser — das unschuldigste und heilsamste Getränk — Beklemmung und Sticken verursacht, was soll man da noch trinken? Das wäre also: wem die einfachste aller Arzeneien Beschwerden verursacht, für den gibt es keine Arzenei. In Anwendung auf unsere Stelle: wer gegen vernünftige Vorstellungen taub ist, dem ist nicht zu helfen. Dass dieser medicinische Sinn des Sprichworts, der bei A. nicht Wunder nehmen kann, der richtige ist, und dass es lediglich von einem Aufgegebenen zu verstehen ist, bei dem nichts mehr zu versuchen bleibt, ergibt sich ganz klar aus der Verwendung desselben bei *Galen.*

T. VIII, 577 *Kuehn.*[1]) Wenn *Giphanius* vergleicht *in sylvam ligna ferre, lateres lavare*, so scheint dabei übersehen, dass hier von vergeblicher Hülfe, nicht von vergeblichem Thun überhaupt die Rede ist. Eine etwas andere Wendung bekommt das Sprichwort bei den Parömiographen. Es lautet dort: ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγῃ, τί δεῖ ἐπιπνίγειν; mit der Bemerkung ὅτι οὐ δεῖ ἐπεμβαίνειν τοῖς δυστυχοῦσιν; es scheint fast, als sei hier an einen Ertrinkenden, also Rettungslosen gedacht, den man nicht noch obendrein misshandeln soll. Indess wenn der Parömiograph auch die Bedeutung von ὕδωρ als eines Linderungsmittels festhielt, so ist doch der Gedanke, einen Aufgegebenen, dem das einfachste aller Mittel Beschwerden verursacht, nicht noch zu quälen, verschieden genug von dem, dass es für einen Solchen überhaupt keine Arzenei mehr gebe. Die Aristotelische Stelle verträgt offenbar jenen Sinn des Sprichworts nicht, und es kann kein Zweifel darüber sein, welches die ursprüngliche und sinnreichere Fassung desselben ist. — Dass man Wasser bei Beklemmung und Sticken nimmt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden; wenn also Wasser das verursacht, was es zu mildern bestimmt ist, so ist keine Hülfe. Bei *Galen.* steht für ἐπιπίνειν ἐπιρροφεῖν; dieser Ausdruck findet sich in einer Erzählung *Plutarchs* [*Phoc. IX.*] wieder, die geeignet ist hier zu stehen: Πολύευκτον δὲ τὸν Σφήττιον ὁρῶν ἐν καύματι συμβουλεύοντα τοῖς Ἀθηναίοις πολεμεῖν πρὸς Φίλιππον, εἶτα ὑπ' ἄσθματος πολλοῦ καὶ ἱδρῶτος, ἅτε δὴ καὶ ὑπέρπαχυν ὄντα, πολλάκις ἐπιρροφοῦντα τοῦ ὕδατος, »Ἄξιον, ἔφη, τούτῳ πιστεύσαντας ὑμᾶς ψηφίσασθαι τὸν πόλεμον, ὃν τί οἴεσθε ποιήσειν ἐν τῷ θώρακι καὶ τῇ ἀσπίδι τῶν πολεμίων ἐγγὺς ὄντων, ὅτε λέγων πρὸς ὑμᾶς ἃ ἔσκεπται κινδυνεύει πνιγῆναι;«

1) Das Sprichwort ist dort mit der Frage parallelisirt: εἰ γὰρ Ἀρχιγένης ἁμαρτάνει, πρὸς τίνα πορευθῶμεν;

VII, 10 S. 1151 b 4.

εἰσὶ δέ τινες καὶ ἐμμενετικοὶ τῇ δόξῃ, οὓς καλοῦσιν ἰσχυρογνώμονας, οἷον δύσπειστοι καὶ οὐκ εὐμετάπειστοι· οἳ ὅμοιον μέν τι ἔχουσι τῷ ἐγκρατεῖ, ὥσπερ ὁ ἄσωτος τῷ ἐλευθερίῳ καὶ ὁ θρασὺς τῷ θαρραλέῳ, εἰσὶ δ' ἕτεροι κατὰ πολλά. ὁ μὲν γὰρ διὰ πάθος καὶ ἐπιθυμίαν οὐ μεταβάλλει, ὁ ἐγκρατής, ἐπεὶ εὔπειστος, ὅταν τύχῃ, ἔσται ὁ ἐγκρατής· ὁ δὲ οὐχ ὑπὸ λόγου, ἐπεὶ ἐπιθυμίας γε λαμβάνουσι, καὶ ἄγονται πολλοὶ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν.

Es wird das Verhältniss der *ἰσχυρογνώμονες* zum *ἐγκρατής* erörtert; eine Verwandtschaft Beider wird zugegeben, zugleich aber ihre Verschiedenheit behauptet. Dieselbe soll nachgewiesen werden. Ich bemerke zuvörderst, dass ich die Worte *ὁ ἐγκρατής* und *ἔστι ὁ ἐγκρατής* für Einschiebsel halte; jedenfalls ist ihre Anwesenheit für den Sinn gleichgültig. Dass *Lambin* die Stelle missverstand, hat schon *Zell* hervorgehoben, ohne jedoch den Gedanken zur vollen Klarheit zu bringen, den *Rieckher* wieder ganz verfehlt. Letzterer scheint zu *ὁ δὲ οὐχ ὑπὸ λόγου* zu ergänzen *οὐ μεταβάλλει* und übersetzt: »der Andere aber hält an seiner Ansicht nicht deswegen fest, weil er von der Vernunft sich bestimmen lässt.« Es war vielmehr zu ergänzen *ὁ δὲ οὐχ [μεταβάλλει] ὑπὸ λόγου*. Das *οὐ μεταβάλλειν* kommt Beiden, sowohl dem *ἐγκρατής* als dem *ἰσχυρογνώμων* zu, darin besteht ihre Aehnlichkeit. Nur ist der *ἐγκρατής* in anderem Sinne *ἀμετάβλητος* oder *ἀμετακίνητος* als der *ἰσχυρογνώμων*, ersterer ist *ἀμετάβλητος διὰ πάθος*, standhaft gegen leidenschaftliche Erregung, dieser *ἀμετάβλητος ὑπὸ λόγου*, durch Vernunftgründe [natürlich nicht seine eigenen] nicht umzustimmen, taub gegen jedes Räsonnement; d. h. die Widerstandsfähigkeit Beider bezieht sich auf verschiedene Objecte;

dieselbe erleidet aber ausserdem noch eine Einschränkung und zwar wieder in verschiedener Weise. Das Wesen des *ἐγκρατής* ist sittliche Consequenz, während er [*ἐπεί*] unter Umständen vernünftigen Vorstellungen keinen Widerstand entgegensetzt; das Wesen des *ἰσχυρογνώμων* ist logische Ausdauer, was nicht ausschliesst, dass er für Begierden aller Art empfänglich und dem Sinnengenuss unterworfen sein kann. Es lässt sich mithin von Jedem gerade das Gegentheil bejahen und verneinen wie von dem Anderen; denn was den Einen reizt, das weckt gerade den Widerstand des Anderen. Ich finde sonach in der Stelle das antispastische Verhältniss der beiden Begriffe hinreichend klar und treffend hervorgehoben.

VII, 13 S. 1152 b 25.

τὰ μὲν οὖν λεγόμενα σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν· ὅτι δ' οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον [τὴν ἡδονήν], ἐκ τῶνδε δῆλον. πρῶτον μὲν, ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν διχῶς [τὸ μὲν γὰρ ἁπλῶς τὸ δὲ τινί], καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ ἕξεις ἀκολουθήσουσιν, ὥστε καὶ αἱ κινήσεις καὶ αἱ γενέσεις, καὶ αἱ φαῦλαι δοκοῦσαι εἶναι αἱ μὲν ἁπλῶς φαῦλαι τινὶ δ' οὔ ἀλλ' αἱρεταὶ τῷδε, ἔνιαι δ' οὐδὲ τῷδε ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγον χρόνον, αἱρεταὶ δ' οὔ· αἱ δ' οὐδ' ἡδοναί, ἀλλὰ φαίνονται, ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ἰατρείας ἕνεκεν, οἷον αἱ τῶν καμνόντων. ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαι εἰσίν. ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι, τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὔσης. σημεῖον δ' ἔτι οὐ τῷ αὐτῷ

χαίρουσιν ἡδεῖ ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως καὶ καθεστηκυίας, ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν τοῖς ἁπλῶς ἡδέσιν, ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις· καὶ γὰρ ὀξέσι καὶ πικροῖς χαίρουσιν, ὧν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὺ οὔθ' ἁπλῶς ἡδύ. ὥστ' οὐδ' ἡδοναί· ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἄλληλα συνέστηκεν, οὕτω καὶ αἱ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων. ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως· οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον. δοκεῖ δὲ γένεσίς τις εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν· τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι, ἔστι δ' ἕτερον.

Von *cap.* 12 an ist die *ἡδονή* Gegenstand der Untersuchung. Es wird zunächst die Frage aufgeworfen, inwieweit dieselbe ein *ἀγαθόν* sei. Die vorgefundenen Antworten lauten widersprechend, entweder durchaus oder doch theilweise verneinend, zum wenigsten könne die *ἡδονή* nicht das *ἄριστον*, die Eudämonie sein. Es werden die für diese Ansichten geltend gemachten Gründe registrirt. *Cap.* 13 geht zu ihrer Widerlegung über, ohne sich jedoch an die vorher aufgestellte Reihenfolge der Gründe zu binden, obschon die Widerlegung nicht den Character einer in sich zusammenhängenden Deduction an sich trägt. Gleich der erste Absatz derselben bis zu den Worten *ἔτι οὐκ ἀνάγκη κτλ.* musste in Verlegenheit setzen, weil die eigentliche Hauptfrage darin nur mittelbar berührt wird, und es nicht sofort einleuchtet, welcher denn von den

angezogenen Gründen hier seine Widerlegung finden soll. Der Hauptangriffspunkt scheint die Allgemeinheit des Urtheils zu sein: ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν, ὅτι πᾶσα ἡδονή κτλ. So wenig das ἀγαθόν stets in demselben Sinne prädicirt werde, so wenig könne die φαυλότης den κινήσεις καὶ γενέσεις, wofür die ἡδοναί gelten, eine Annahme, die im Folgenden dann ihre Widerlegung findet, unterschiedslos beigelegt werden, um so weniger als das ἡδὺ selbst in verschiedener Weise prädicirt werde, einmal absolut, dann aber beziehungsweise und zwar so, dass selbst das gerade Gegentheil des ἁπλῶς ἡδύ unter Umständen Lust erwecken könne. Ueberhaupt erscheint die logische Form der ganzen Stelle vernachlässigt, wenn anders dieselbe in allen Theilen treu überliefert ist. Wenn z. B. die zweite Einwendung mit dem Satze eingeleitet wird: ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαί εἰσιν, so ist dies eine Umkehrung des Beweisverfahrens, indem hier gezeigt wird, dass ein κατὰ συμβεβηκὸς σπουδαῖον zugleich ein κατὰ συμβεβηκὸς ἡδύ sei, während man den Beweis erwartete, dass ein ἡδύ zugleich ein ἀγαθόν sei. Man muss *Zell* beistimmen, der zu αἱ καθιστᾶσαι nicht wieder die κινήσεις und γενέσεις, sondern ἐνέργειαι versteht. Die ἐνέργειαι εἰς τὴν φυσικὴν [also σπουδαίαν] ἕξιν καθιστᾶσαι sind zunächst σπουδαῖαι, sie sind aber zugleich ἡδεῖαι; die Beweiskraft liegt also darin, dass ein Fall aufgezeigt wird, in dem die Prädicate des ἀγαθόν und des ἡδύ zusammentreffen. Der Schluss, dass τὰ ἰατρεύοντα [εἰς φύσιν καθίσταντα] κατὰ συμβεβηκὸς ἡδέα und demzufolge die ἡδοναί, insofern sie ἰατρεῖαι, zugleich κατὰ συμβεβηκὸς σπουδαῖαι sind, kehrt später wieder. VII, 15 αἱ δὲ [ἰατρεῖαι] συμβαίνουσι τελεουμένων· κατὰ συμβεβηκὸς οὖν σπουδαῖαι, und weiter unten: λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἡδέα τὰ ἰατρεύοντα. Nun haben wir zwar

eine ἐνέργεια, die zugleich σπουδαία und ἡδεῖα ist, in der bestrittenen Definition der ἡδονή wurde dieselbe jedoch nicht als eine ἐνέργεια, sondern als eine γένεσις [εἰς φύσιν αἰσθητή] bezeichnet, es entsteht also sofort die Frage, inwiefern dem ἐπιθυμητικόν als der Quelle der ἡδονή und λύπη eine ἐνέργεια zukomme, inwiefern bei der ἡδονή von einer ἐνέργεια die Rede sein könne. Ihre Antwort findet die Frage in den Worten: ἔστι δ' ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως κτλ., allerdings liegt im Begehren eine ἐνέργεια und zwar τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως. Ueber die Erklärung dieser Worte hat lange Zweifel geherrscht. Die meisten Ansichten stimmten darin überein, dass in ὑπολοίπου ein Begriff zu suchen sei, der dem gleich folgenden ἐνδεής, das dann mehrfach und namentlich auch im X Buch in derselben Verbindung wiederkehrt, ohngefähr gleichbedeutend sei. Daher *Lambin* übersetzt: *aliqua re carentis*. Schon *Aspasius* wollte es geradezu für λοιπαζομένης ἤτοι ἐν ἐνδείᾳ οὔσης fassen, etwa was wir sagen: *zu kurz gekommen*, während es doch zunächst nur *nachgeblieben* bedeuten kann. M[b] bietet ὑπολύπου, was *Zell* aufnahm; indess scheint dies mir wie auch ἐπιλοίπου nur Conjectur zu sein. In demselben Sinn vermuthete *Muret* ὑπελλιποῦς oder ἐπελλιποῦς [τὰ ἐλλιπῆ *Rhet. I,* 11 S. 1371 b 4, 25]. Mir scheint, dass hier *Fritzsche* in seiner Ausgabe der Eudemischen Ethik nach dem Vorgang des *Victorius* vollkommen das Richtige getroffen hat, indem er bei der ursprünglichen Bedeutung von ὑπόλοιπος *residuus* stehen blieb und von jeder Aenderung absah. Wenn es unten VII, 15 heisst: ὅτι γὰρ συμβαίνει ἰατρεύεσθαι τοῦ ὑπομένοντος ὑγιοῦς πράττοντός τι, διὰ τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι d. i. Heilung tritt ein durch eine Energie der nachgebliebenen Gesundheit, und in dieser Energie liegt gerade die Lust der Genesung, so ist das dasselbe Verhältniss,

nur in's Pathologische übersetzt. Begehren setzt einen Mangel, eine Beeinträchtigung des Normalzustandes voraus; Beeinträchtigung ist aber noch nicht Auflösung, die *ἕξις καὶ φύσις* bleibt nach, sie ist das den Mangel empfindende und dagegen reagirende *residuum*, und die Lust an der Befriedigung des Naturbedürfnisses ist nicht ein blosses Leiden, auch nicht ein Werden, eine *γένεσις*, das ohne unser Zuthun und unbewusst statthaben könnte, sondern in vollem Sinn eine *ἐνέργεια*, eine Kraftthätigkeit, bestimmter eine Reaction der residirenden Natur. Sonach wäre die *ἕξις ὑπόλοιπος* in demselben Sinn zu fassen wie das *ὑγιὲς ὑπομένον*. Dass *ὑπόλοιπος* nichts Anderes bedeutet als *residuus*, lehren die Stellen, an denen es sonst bei A. vorkommt, und die ich hierher setze. *De insom.* S. 461, 18 *ὥστε καθάπερ ἐν ὑγρῷ ἐὰν σφόδρα κινῇ τις, ὁτὲ μὲν οὐδὲν φαίνεται εἴδωλον ὁτὲ δὲ φαίνεται μὲν διεστραμμένον δὲ πάμπαν, ὥστε φαίνεσθαι ἀλλοῖον ἢ οἷόν ἐστιν, ἠρεμήσαντος δὲ καθαρὰ καὶ φανερά, οὕτω καὶ ἐν τῷ καθεύδειν τὰ φαντάσματα καὶ αἱ ὑπόλοιποι κινήσεις αἱ συμβαίνουσαι ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων ὁτὲ μὲν ὑπὸ μείζονος οὔσης τῆς εἰρημένης κινήσεως ἀφανίζονται πάμπαν, ὁτὲ δὲ τεταραγμέναι φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις καὶ οὐκ ἐρρωμένα τὰ ἐνύπνια, οἷον τοῖς μελαγχολικοῖς κ. τ. λ. Meteorol. I,* 11 S. 347 b 26 *ἐν γὰρ τῷ νέφει ἔτι ἔνεστι πολὺ τὸ θερμὸν τὸ ὑπόλοιπον τοῦ ἐξατμίσαντος ἐκ τῆς γῆς τὸ ὑγρὸν πυρός. Ib. II,* 8 S. 368, 8 *καὶ ἡ ἀρχὴ ἀφ' ἧς ἡ ἀναθυμίασις ἐγένετο καὶ ἡ ὁρμὴ τοῦ πνεύματος δῆλον ὅτι οὐκ εὐθὺς ἅπασαν ἀνάλωσε τὴν ὕλην, ἐξ ἧς ἐποίησε τὸν ἄνεμον, ὃν καλοῦμεν σεισμόν. ἕως ἂν οὖν ἀναλωθῇ τὰ ὑπόλοιπα τούτων, ἀνάγκη σείειν, κτλ.*

Es folgt die weitere Einwendung, dass die *ἡδονή* keineswegs als ein blosses Werden stets über sich hinaus weise auf ein Gewordenes als das Bessere, sie sei überhaupt kein Werden sondern ein freies Sichausleben unserer Natur,

ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστος. Wie kommt man aber dazu, sie eine *γένεσις* zu nennen? Den dafür angegebenen Grund ὅτι κυρίως ἀγαθόν weiss ich so wenig zu deuten wie *Zell*; denn der bestrittenen Meinung zufolge ist die ἡδονή gerade kein Gut. Mit *Giphanius* die Worte zu streichen, halte ich für gewaltsam. Vielleicht stand ehedem: ὅτι κυρίως ἄλογον. Die Lust kommt hauptsächlich und eigentlich dem ἄλογον [dem φυτικόν und ἐπιθυμητικόν I, 13], der Sinnlichkeit zu; X, 2 καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη; sie ist sogar nach der gegnerischen Ansicht ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν; ἔτι παιδία καὶ θηρία διώκει τὰς ἡδονάς; an die höheren geistigen Genüsse [αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι] denkt man bei der ἡδονή zunächst nicht. Weil man also die Lust rein sinnlich fasste, deshalb nannte man sie eine γένεσις, während man sie richtiger eine ἐνέργεια hätte nennen sollen; denn auch das sinnliche Leben ist nicht ein blosses passives Werden, sondern ein lebendiges Spiel von Kräften. Das ἐνεργεῖν kommt schon dem ἄλογον φυτικόν zu [I, 13].

Im Folgenden ging *Bekker* ohne triftigen Grund von der herkömmlichen Interpunction ab, indem er vor ἐμποδίζει ein Komma setzte. Es beginnt hier offenbar eine neue Einwendung, die gegen VII, 12 ἔτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν gerichtet ist, während die vorhergehende, gegen νοσώδη γὰρ ἔνια τῶν ἡδέων gerichtet, bereits abgeschlossen ist.

VII, 14 S. 1154, 15.

τῶν δὲ σωματικῶν ἀγαθῶν ἔστιν ὑπερβολή, καὶ ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν ὑπερβολήν ἐστιν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίας· πάντες γὰρ χαίρουσί πως καὶ ὄψοις καὶ οἴνοις καὶ ἀφροδισίοις, ἀλλ' οὐχ ὡς

δεῖ. ἐναντίως δ' ἐπὶ τῆς λύπης· οὐ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν φεύγει, ἀλλ' ὅλως· οὐ γάρ ἐστι τῇ ὑπερβολῇ λύπη ἐναντία ἀλλ' ἢ τῷ διώκοντι τὴν ὑπερβολήν.

Die Stelle scheint mir bis jetzt nicht genügend erklärt; zu *φεύγει* versteht man in der Regel ein allgemeines Subject wie *πᾶς*; ich glaube, dass man nur an den *φαῦλος* zu denken hat. Der Sinn ist dieser: Umgekehrt verhält es sich mit der Entsagung; denn nicht das Uebermass der Entsagung scheut der Schlechte, wie er andererseits das Uebermass des Genusses aufsuchte, sondern die Entsagung überhaupt; die Verzichtleistung auf das Uebermass des Genusses ist nämlich nur für den eine Entsagung, der eben dem Uebermass des Genusses nachjagt. Der *φαῦλος* geht also in beiden Beziehungen zu weit, indem er Genüsse sucht, die er nicht zu suchen braucht, übertriebene, und indem er Entbehrungen scheut, die er nicht zu scheuen brauchte, weil sie in der That nur die Einschränkung auf das rechte Mass sind. Die Ansdrucksweise ist etwas übereilt; das zweite *οὐ γάρ* vermag ich nur durch Ellipse zu erklären, indem man zuvor einen Ausdruck der Missbilligung versteht [*ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ*], oder in dieser Weise: der Schlechte scheut die Entsagung überhaupt [oder was ihm so erscheint]; denn [für den Vernünftigen] ist das Gegentheil des übermässigen Genusses nicht Entsagung sondern nur für den, der auf das Uebermass ausgeht.

VIII, 7 S. 1157 b 33.

καὶ φιλοῦντες τὸν φίλον τὸ αὑτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γενόμενος ἀγαθὸν γίνεται ᾧ φίλος. ἑκάτερος οὖν φιλεῖ τε τὸ αὑτῷ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι τῇ βουλήσει καὶ τῷ ἡδεῖ.

Früher las man *τῇ βουλήσει καὶ τῷ εἴδει*, das handschriftlich nicht beglaubigt ist. *Bekker* stellte daher *τῷ ἡδεῖ* her, das alle *codd.* bieten, und das auch *Aspasius* und der Paraphrast lasen. Dass *Fritzsche* zu der früheren Lesart, die nur den Werth einer Conjectur hat, zurückkehrte, ist insofern gerechtfertigt, als die verbürgte Lesart in der That keinen befriedigenden Sinn gewährt. Die vollkommene Gegenseitigkeit in der Freundschaft der Guten besteht nach A. darin, dass Jeder dem Anderen das Gleiche wünscht und zugleich ist. Dass aber das, was, abgesehen von der *βούλησις*, der Freund dem Freunde in gleichem Masse wirklich ist, auf das blosse *ἡδύ* beschränkt wird, ist gänzlich unstatthaft; überhaupt erwartet man einen Begriff, der sich mit *βούλησις* irgendwie ergänzt, etwa wie sich Wille und That ergänzen. Das lässt sich aber von *εἶδος* so wenig behaupten wie von *ἡδύ*. Ich glaube deshalb, da die handschriftliche Lesart unhaltbar erscheint, und die dafür substituirte schon ihrer dunklen Herkunft wegen weiterer Einwendungen überhebt, vorschlagen zu müssen: *τῇ βουλήσει καὶ τἀληθεῖ* [vergl. I, 7 *θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς*]. *Τῷ ἀληθεῖ* im Sinne von *τῇ ἀληθείᾳ* oder *κατ᾽ ἀλήθειαν re vera* kann bei A. nicht auffallen. Ich verweise auf *Thucyd. VIII*, 92, 9, wo es von *Krüger* geschützt wird.

VIII, 7 S. 1158, 33.

ἡδὺς δὲ καὶ χρήσιμος ἅμα εἴρηται ὅτι ὁ σπουδαῖος· ἀλλ᾽ ὑπερέχοντι οὐ γίνεται ὁ τοιοῦτος φίλος, ἂν μὴ καὶ τῇ ἀρετῇ ὑπερέχηται· εἰ δὲ μή, οὐκ ἰσάζει ἀνάλογον ὑπερεχόμενος. οὐ πάνυ δ᾽ εἰώθασι τοιοῦτοι γίνεσθαι.

Grosse lieben es, ihre Bedürfnisse wohl einzutheilen und sie nicht summarisch zu befriedigen. Dem gemäss haben sie auch zahlreichere Freunde, je nach dem Dienst, den

sie von ihnen erwarten. Der Eine soll sie ergötzen, ein Anderer ihren Vortheil wahrnehmen und so fort. Nicht als wenn sich nicht ein Freund denken liesse, der allen diesen Anforderungen in einer Person genügte. Der Tugendhafte ist ja als Freund nützlich und angenehm zugleich. Aber freilich ist es nicht das Schicksal der Grossen, tugendhafte Freunde zu haben, weil sie selten geneigt sind, eine sittliche Ueberlegenheit in Anderen anzuerkennen, und durch diese Anerkennung den Unterschied der äusseren Lebensstellung auszugleichen. Verhältnissmässige Gleichheit aber ist Bedingung einer wahren Freundschaft, und nur unter dieser Voraussetzung wird der Tugendhafte Freundschaft schliessen.

Es fragt sich, wie der Text sich zu diesen Gedanken verhält. Von der Ansicht *Breier's*, dass bei *ὑπερέχηται* an den *σπουδαῖος* zu denken sei, ist man glücklich wieder zurück gekommen. Neue Zweifel hat *Rassow* angeregt bezüglich des weiteren *εἰ δὲ μή, οὐκ ἰσάζει ἀνάλογον ὑπερεχόμενος*. Von der Voraussetzung ausgehend, dass eine verhältnissmässige Gleichheit [*ἰσάζει ἀνάλογον*] zu einer *φιλία ἐν ἰσότητι* nicht hinreiche, dass mithin *ἀνάλογον* zu *ὑπερεχόμενος* zu ziehen sei, kommt er, zugleich im Hinblick auf die vom Paraphrasten gebrauchten Worte zu der sinnreichen Vermuthung, dass hinter *ἀνάλογον* die Worte *ὑπερέχων καὶ* ausgefallen sein möchten. Obgleich ich ebenfalls geneigt bin, *ἀνάλογον* zu *ὑπερεχόμενος* zu ziehen, so sehe ich doch nicht ein, warum eine verhältnissmässige Gleichheit d. i. eine Gleichheit durch Compensation [s. den Abschnitt über den Tausch im V. Buch] nicht im Stande sein sollte, eine *φιλία ἐν ἰσότητι* — im Gegensatz zur *φιλία καθ' ὑπεροχήν* — zu begründen. Wäre A. dieser Ansicht, so würde er die Freundschaft des Mächtigen und des Tugendhaften an dieser Stelle überhaupt nicht besprochen haben; denn eine an-

dere Gleichheit als durch Compensation kann zwischen ihnen nicht vorhanden sein; die Freundschaft tritt nur in der Regel deshalb nicht ein, weil der Mächtige die Compensation d. h. die Anerkennung einer sittlichen Ueberlegenheit von der anderen Seite verweigert. Bleibt aber die Möglichkeit des *ἰσάζει ἀνάλογον* bestehen, so könnte man eher mit *Fritzsche* auf die alte Vermuthung *ὁ ὑπερεχόμενος* zurückkommen, gegen die nur zu sagen ist, dass man dann vielmehr erwartete *οὐχ ὑπερέχει ἀνάλογον ὁ ὑπερεχόμενος*. Mir scheint folgende Erklärung, deren Möglichkeit bisher nicht bedacht ist, nicht zu verwerfen. Allgemein denkt man bei *ἰσάζει* an den *σπουδαῖος*, während man doch bei *ὑπερέχηται* genöthigt war, von der Continuität des Subjects abzugehen und den *ὑπερέχων* zu verstehen; ich sehe nicht, warum zu *ἰσάζει* nicht ebenfalls der *ὑπερέχων* zu verstehen sein soll. Der Gedanke ist dann dieser: die Freundschaft des Tugendhaften kann der Mächtige nur dann erlangen, wenn er sich auch seinerseits in der Tugend überbieten lässt; im andern Fall hebt er die bestehende Ungleichheit nicht durch ein verhältnissmässiges Sichübertreffenlassen auf. Dies ist aber nicht die Sitte der Mächtigen. Dass *Aspasius* ebenfalls bei *ἰσάζει* an den *ὑπερέχων* dachte, gibt der Umstand, dass er das ganze Verhältniss nur vom Standpunkt des *ὑπερέχων* betrachtet: *ὑπερέχοντος οὐ γίνεται φίλος ὁ σπουδαῖος, ἂν μὴ καὶ τῇ ἀρετῇ ὑπερέχηται ὁ ὑπερέχων κατὰ τὴν δύναμιν. δεῖ δὲ οὕτως ἀκούειν τοῦ ὑπερέχεσθαι τὸν δυνάστην, ὥστε καὶ εἰδέναι καὶ ἔχειν πρὸς τὸν σπουδαῖον ὡς πρὸς κρείττονα. οὕτω γὰρ ἔσται ἡ κατὰ ἀναλογίαν ἰσότης, ἂν οἴηται μὲν πλούτῳ καὶ δυνάμει ὑπερέχειν, θαυμάζοι δὲ τὸν ἀγαθὸν ὡς κατ᾽ ἀρετὴν αὐτοῦ διαφέροντα.* Eine müssige Wiederholung desselben Gedankens, nämlich der Nothwendigkeit des *ὑπερέχεσθαι*, liegt aber nach unserer Erklärung deshalb nicht vor, weil

der entscheidende Begriff des *ἰσάζειν* erst an zweiter Stelle auftritt.

IX, 4 S. 1166, 19.

ἕκαστος δ' ἑαυτῷ βούλεται τἀγαθά, γενόμενος δ' ἄλλος οὐδεὶς αἱρεῖται πάντ' ἔχειν ἐκεῖνο τὸ γενόμενον· ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς τἀγαθόν, ἀλλ' ὢν ὅ τι ποτ' ἐστίν. δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι, ἢ μάλιστα.

A. betrachtet das Verhältniss, das Jeder und insbesondre der *ἐπιεικής* zu sich selbst hat, als vorbildlich für das Verhältniss zum Freunde. Punkt für Punkt wird die Parallele der beiden Verhältnisse durchgeführt. Auf das Wohl des Anderen bedacht sein, ihm um seinetwillen Dasein und Leben wünschen, oder, wenn man so will, in thatsächliche Gemeinschaft des Lebens und Strebens zu ihm treten, Freude und Schmerz mit ihm theilen, — alles dies waren die Merkmale der Freundschaft. Genau so verhält sich der *ἐπιεικής* zu sich selber; der *ἐπιεικής*; denn nur bei diesem trifft die ausnahmslose Affirmation des eigenen Wesens zu, weil dasselbe nicht im Widerstreit sondern im Einklang mit sich ist; bei Anderen, insofern sie sich für *ἐπιεικεῖς* halten; nicht bei den Schlechten, weil diese im Zwiespalt mit sich selbst leben. Auch die wahre Freundschaft war nur zwischen Guten möglich. Dem Normalverhältniss zum eigenen Selbst also nähert man sich in denselben Abstufungen, in welchen man Theil hat an der Tugend. Dasselbe offenbart sich aber analog dem Verhältniss zum Freunde im *βούλεσθαι καὶ πράττειν ἑαυτῷ τἀγαθὰ ἑαυτοῦ ἕνεκα*, im *ζῆν βούλεσθαι ἑαυτὸν καὶ σώζεσθαι*, im *συνδιάγειν ἑαυτῷ κτλ.* Nach Erledigung der beiden ersten Punkte folgt indess eine Stelle, über die die Ausleger nichts weniger als einig sind. Es fragt sich

zunächst, wie man sich den Anschluss zu denken hat. Eine allgemeine Bemerkung über die Natur und die Grenzen unserer Wünsche muss ohne Zweifel im unmittelbar Vorhergehenden: *καὶ ζῆν δὲ βούλεται ἑαυτόν — ἀγαθὸν γὰρ τῷ σπουδαίῳ τὸ εἶναι*, ihr Motiv haben. Wie mir scheint, ist die Absicht der Einschaltung keine andere, als dem möglichen Einwand zu begegnen, dass die Wünsche des *σπουδαῖος* und jedes Beliebigen sich ja nicht zu beschränken brauchten auf den Bestand der gegebenen Persönlichkeit, sondern diese aufgebend sich richten könnten auf die Versetzung in eine andere Daseinssphäre, die höheren Ansprüchen zu genügen im Stande sei. Wohl habe das Leben seinen Werth für den Guten, in dem Gebundensein an die eigne Individualität und an die natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins liege aber eine Schranke der Eudämonie, die zu überschreiten unseren Wünschen verstattet sei. Dieser mögliche Einwand wird zurückgewiesen, er widerstreitet ebenso sehr der natürlichen Selbstliebe wie unserem sittlichen Bewusstsein: *ἕκαστος δ' ἑαυτῷ βούλεται τἀγαθά*, ein Jeder wünscht sich selbst das Gute, macht sein Ich, d. i. den Fortbestand seiner geistigen Persönlichkeit, die Continuität seines Selbstbewusstseins [*δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι*] zur Voraussetzung seiner Wünsche, und Niemand, am wenigsten der Gute denkt daran, nicht mehr er selbst, sondern ein Anderer sein zu wollen, in der Erwartung, dass jenes Andere, das da würde, alle denkbaren Güter in sich vereinige; denn auch die Gottheit, die sich doch bereits im Vollbesitz des absolut Guten befindet, der also zur Vollkommenheit nichts mehr mangelt, ist nicht zu denken als mit allen möglichen Gütern behaftet, sondern sie besitzt das höchste Gut, indem sie sich selbst besitzt, sie ist vollkommen, indem sie sie selbst ist. Niemand wird also die Eudämonie von einem Aufgeben seiner Persön-

lichkeit, von einer Versetzung in eine andere Daseinssphäre, von einem Wunder erwarten; denn die Eudämonie ist gerade vorzugsweise Selbstgenuss. Nicht äussere Veranstaltung, sondern das, was man an sich selbst und für sich selbst ist, macht Einen zum Eudämon, und es kann für den Menschen kein höheres Interesse und keine vollkommnere Befriedigung geben, als sein wahres Selbst, den besseren Theil seiner Natur zur vollen und ungehinderten Energie gebracht zu sehen. Vergl. S. 1178, 5 *τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ*. S. 1102, 13 *περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην·* S. 1101, 19 *εἰ δ' οὕτω, μακαρίους ἐροῦμεν τῶν ζώντων οἷς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίους δ' ἀνθρώπους.*

Ueber die Bedeutung von *γενόμενος δ' ἄλλος* gehen die Meinungen weit auseinander. *Victorius* lässt eine Verwandlung in *canes*, *equi* und *sues* nicht ausgeschlossen sein und ist der Ansicht, dass die Sinnlichkeit den Sterblichen mitunter eine derartige Metamorphose annehmbar erscheinen lassen würde, wenn dieselbe unter gewissen Einschränkungen möglich wäre. Ob er dabei an jenen Opsophagen dachte, von dem es [III, 13] heisst: *ηὔξατο τὸν φάρυγγα αὐτῷ μακρότερον γεράνου γενέσθαι*? Auch *Giphanius*, der hier eine Anspielung auf die Lehre von der Seelenwanderung findet, wählt seine Beispiele aus dem Thier- und Steinreich. Eine untermenschliche Lebenssphäre dürfte aber hier schwerlich gemeint sein. Oder ist überhaupt nicht an eine Transfiguration der Persönlichkeit zu denken, sondern nur an eine ethische Wandlung, derzufolge auch unsere Wünsche und Bestrebungen eine Aenderung erlitten? Soll hier nur hervorgehoben werden, dass jede Entwicklungsstufe nur auf das ihr zuständige Gute angewiesen ist, das für sie seine ausschliessliche

Geltung hat, dass überhaupt allem Guten nur eine relative Bedeutung zukommt, ein Gesetz, von dem die Gottheit nur insofern ausgenommen bleibt, als sie unwandelbar ist? Es ist dies die geläufige, von *Fritzsche* in einigen Punkten modificirte Meinung über die Stelle. Ihm zufolge wäre dieselbe etwa so wiederzugeben: Ein Jeder richtet seine Wünsche nach seinen Bedürfnissen und seiner jeweiligen Persönlichkeit ein; dies beweist der Umstand, dass mit dem sittlichen Fortschritt auch der Inhalt unserer Wünsche sich ändert, sofern der neue Mensch keinen Werth darauf legen kann, all seine [früheren] Wünsche erfüllt zu sehen; denn die Gottheit ist nur darum auch jetzt [wie von jeher] im stetigen Besitz des Guten, weil sie ist, was sie ist, nämlich ewig und unveränderlich. Wäre dies aber der Gedanke des Philosophen, warum sagt er nicht bestimmter: *γενόμενος δ᾽ ἐπιεικέστερος* [S. 1165, 23]? Wie kommt ferner *πάντα* zu der Bedeutung *πάντα τὰ πρότερον βουλητά*? Was nöthigt zu *καὶ νῦν* zu denken *ὡς καὶ ἀεί*, und unter *ὤν, ὅ τι ποτ᾽ ἐστίν* gerade die Eigenschaft der Unveränderlichkeit zu verstehen? Zudem lässt sich die Behauptung, dass Jeder die Ergänzung seines Wesens nur nach Massgabe seines jeweiligen Bildungsgrades suchen könne, mit dem Vorhergehenden schwer in einen räsonnablen Zusammenhang bringen, während der andere Gedanke, dass die Wünsche nach Vervollkommnung unseres Zustandes stets die Identität unseres geistigen Wesens, des *νοοῦν* voraussetzen, sich erweiternd und bestätigend von selbst an die Bemerkung über den *σπουδαῖος*: *καὶ ζῆν δὲ βούλεται ἑαυτόν κτλ.* anschliesst. Auch steht dieser Gedanke in der Ethik nicht vereinzelt. Ich erinnere zunächst an X, 7 S. 1178, 2 *δόξειε δ᾽ ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο* [*τὸ νοοῦν*], *εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ᾽ ἄν, εἰ μὴ τὸν*

αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου.[1]) Im Sinn unserer Stelle wurde ferner bezüglich der auf den Freund gerichteten Wünsche die Frage erhoben: *VIII,* 9 S. 1159, 5 *ὅθεν καὶ ἀπορεῖται, μή ποτ' οὐ βούλονται οἱ φίλοι τοῖς φίλοις τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, οἷον θεοὺς εἶναι·* mit der Antwort: *εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ὅτι ὁ φίλος τῷ φίλῳ βούλεται τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, μένειν ἂν δέοι οἷός ποτ' ἐστὶν ἐκεῖνος.*[2]) — Ein Hinausstreben über die natürliche Daseinsform des *ἄνθρωπος* könnte etwa gerichtet sein auf die Versetzung unter die Götter; aber gerade das Leben der Gottheit, die bereits [*καὶ νῦν*] im

1) Die sich der Lust ergeben, leben also nach dieser Anschauung nicht ihr eigenes Leben, sondern ein fremdes. Vergl. S. 1095 b 19 *οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι.* Gleichwohl wünscht Keiner, ein *βόσκημα* zu sein.

2) Eine weitere Schranke findet jener Stelle zufolge die Freundesliebe an der Selbstliebe. Nachdem die Transfiguration oder Vergöttlichung des Freundes abgelehnt ist, wird die Vermuthung aufgestellt: *ἀνθρώπῳ δὲ ὄντι βουλήσεται τὰ μέγιστα ἀγαθά;* die jedoch abermals eine Einschränkung erfährt: *ἴσως δ' οὐ πάντα· αὐτῷ γὰρ μάλισθ' ἕκαστος βούλεται τἀγαθά.* Man versteht dies in der Regel von der gemeinen Eigenliebe; auch *Fritzsche* citirt dazu *Terent. Andr.* 2, 5, 15 *Verum id verbum est vulgo quod dici solet: Omnes sibi malle melius esse quam alteri.* Mir scheint, dass die erfahrungsmässige Thatsache, dass die meisten Menschen Egoisten sind, zur Bestimmung des Verhältnisses der Freundesliebe zur Selbstliebe nichts beiträgt. Man hat vielmehr schon hier an das zu denken, was IX, 8 weiter ausgeführt wird. Die Liebe zum Guten steht höher als die Liebe zum Freunde, und der Edle, der Habe, Ehre, Macht, ja das Leben für den Freund, für das Vaterland opfert, beweist eben dadurch, dass ihm die eigene sittliche Genugthuung mehr gilt als alles Andere. Gibt es einen sittlichen Wetteifer unter Freunden, so ist damit die Unterordnung der Freundesliebe unter die wahre Selbstliebe von selbst ausgesprochen. Vergl. *IX,* 8 S. 1169, 34 *ἐν πᾶσι δὴ τοῖς ἐπαινετοῖς ὁ σπουδαῖος φαίνεται ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον νέμων. οὕτω μὲν οὖν φίλαυτον εἶναι δεῖ, καθάπερ εἴρηται· ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χρή.*

Besitz des Guten ist, auf deren Standpunkt also ein *βούλεσθαι* nicht weiter statt hat, verweist die Sterblichen auf sich selbst; denn die Gottheit ist im höchsten Grad *αὐτάρκης*, und ihre Eudämonie besteht in nichts Anderem als in der Energie ihres Selbstseins. In derselben Weise wird die göttliche Vollkommenheit zum Vorbild der menschlichen gesetzt in der bedeutenden Stelle *Polit. VII*, 1 S. 1323 b 21 *ὅτι μὲν οὖν ἑκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν κτλ.*

Nach alledem ist anzunehmen, dass der Grundgedanke nicht ist die Einschränkung unserer Wünsche auf das uns jeweilig zuständige Gute, sondern dass das wünschenswerthe Gute nicht zu denken ist als eine Häufung aller möglichen Güter auf eine problematische Persönlichkeit, vielmehr in Wahrheit nur in der Energie des eigensten Wesens und in dem besteht, was Jeder an sich selbst hat, dass mithin unsere Wünsche das Beharren der Persönlichkeit stets zur Voraussetzung haben. Dieser Gedanke befindet sich aber mit dem Text der Stelle nicht in unbestreitbarem Einklang. So, wie sie überliefert ist, lassen sich die Worte *γενόμενος δ' ἄλλος* nicht anders fassen als: ist aber Einer ein Anderer geworden; die Wandlung erscheint also nicht bloss als möglich, sondern wird als bereits vollzogen gesetzt, während ich es für unumgänglich halte, dieselbe nur als Gegenstand des Begehrens erscheinen zu lassen. Ich kann mir nicht anders denken, als dass die Worte *ἐκεῖνο τὸ γενόμενον* von fremder Hand in den Text gekommen sind und denselben statt aufzuhellen verdunkelt haben. Nach Wegfall dieser Worte heisst es: Ein Jeder wünscht sich selbst das Gute, und

Niemand zieht es vor, nachdem er ein Anderer geworden sei d. i. in anderer Person in den Besitz aller möglichen Güter zu gelangen.

IX, 6 S. 1167 b 6.

τῶν τοιούτων γὰρ μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταρρεῖ ὥσπερ εὔριπος.

Es ist daran zu erinnern, dass ἄνθρωπος εὔριπος sprichwörtliche Bezeichnung war, wie ja bei A. solche Anklänge auch ohne ausdrückliche Verweisung nicht selten sind. Vergl. *Gregor. Cypr. I,* 76 *Diogen. III,* 39, wozu *Schneidewin.*

X, 2 S. 1173, 15.

λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὡρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ ἥδεσθαι τοῦτο κρίνουσι, καὶ περὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς, καθ' ἃς ἐναργῶς φασὶ μᾶλλον καὶ ἧττον τοὺς ποιοὺς ὑπάρχειν κατὰ τὰς ἀρετάς, ἔσται τὸ αὐτό.

Die Platoniker leugneten, dass die Lust ein Gut sei; die dafür geltend gemachten Gründe werden der Reihe nach widerlegt. So behaupteten sie auch, dem Guten sei Mass und Ziel vorgeschrieben, während die Lust solche Schranke nicht kenne, da sich die Bestimmungen des Mehr und Minder wohl mit ihr vertrügen. Entgegnet wird, dass man mit demselben Recht jeder beliebigen Tugend den Character eines Gutes absprechen könnte. In den Texteswörten ist die Häufung καθ' ἅς und κατὰ τὰς ἀρετάς geradezu unerträglich. Die gemachten Besserungsvorschläge, denen man wenigstens Zaghaftigkeit nicht vorwerfen kann, sind bei *Zell* nachzulesen. Auf das Nächstliegende verfiel Niemand, nämlich für κατὰ τὰς ἀρετάς zu lesen κατὰ τὰς αὐτάς; es war nichts leichter, als dass

die Abschreiber das zuvor gelesene *ἀρετάς* wieder hierhergezogen. Der Sinn aber ist dieser: schliesst man von der Lust so, so muss das Nämliche auch von der Gerechtigkeit und allen übrigen Tugenden gelten, die man und zwar je ein und dieselbe doch auch zugestandenermassen dem Einen in höherem, dem Anderen in geringerem Grade als Eigenschaft beilegt.

X, 2 S. 1173 b 11.

οὐδ᾽ ἔστιν ἄρα ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἥδοιτ᾽ ἄν τις, καὶ τεμνόμενος λυποῖτο.

Es wäre doch ein Unglaubliches von Ideenverbindung, wenn *τεμνόμενος* hier an seinem Platze wäre. Wie will man das reimen: die Lust ist also auch nicht Stillung eines Naturbedürfnisses, sondern man empfindet nur Lust in Folge eintretender Stillung, wie man andererseits Schmerz empfindet, wenn man geschnitten wird? Den Auslegern scheint die Stelle kaum Unbehagen verursacht zu haben; auch *Zell* findet den Ausdruck noch ganz leidlich und immerhin erklärlich. Es ist wahr, A. überrascht mitunter dadurch, dass er eine ganze Gattung von Fällen nur durch ein herausgegriffenes Beispiel vertreten lässt;[1]) aber zu solchen Ungeheuerlichkeiten des Stils wie hier hat er sich nie verirrt. Es ist doch offenbar, dass man hier nicht an jede beliebige Körperverletzung oder etwa chirurgische Operation denken darf, sondern nur an das Gegentheil der *ἀναπλήρωσις*, an das ungestillte Naturbedürf-

1) Auch ist nicht zu verhehlen, dass gerade *τέμνεσθαι* beispielsweise gebraucht ist *Top. III*, 1 *καὶ τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν τοῦ τινὶ αἱρετώτερον, οἷον τὸ ὑγιάζεσθαι τοῦ τέμνεσθαι*; man wird aber schwerlich versucht sein, von dieser Stelle einen Schluss auf die vorliegende zu machen.

niss, an das Wehethun [λυποῖτο] des Mangels. Ich glaube demnach, dass ein Wort wie *τητώμενος* den logischen Anforderungen der Stelle am ersten entspricht, das um so leichter corrumpirt werden konnte, als es bei Prosaikern nicht gerade häufig ist; doch lesen wir es in unserer Schrift I, 9 *ἐνίων δὲ τητώμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον κ. τ. λ.*[1])

X, 5 S. 1175, 20.

ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή. ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν [αἱ ἡδοναί]· τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἴδει ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι. οὕτω γὰρ φαίνεται καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ὑπὸ τέχνης, οἷον ζῶα καὶ δένδρα καὶ γραφὴ καὶ ἀγάλματα καὶ οἰκία καὶ σκεῦος. ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἴδει ὑπὸ διαφερόντων εἴδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσι δ' αἱ τῆς διανοίας κ.τ.λ.

Der Paraphrast hat: *Διὰ ταῦτα φαίνεται καὶ ὅτι αἱ ἡδοναὶ διαφέρουσιν ἀλλήλων τῷ εἴδει. καὶ γὰρ διαφόρων τῷ εἴδει ἐνεργειῶν τελειότητες οὖσαι καὶ αὐταὶ διάφοροί εἰσιν. αἱ γὰρ τελειότητες τῶν διαφόρων εἰδῶν οὐ δύνανται μὴ διάφοροι εἶναι τῷ εἴδει. οἷον αἱ τῆς διανοίας ἐνέργειαι κ. τ. λ.* Derselbe scheint also das von den Erzeugnissen der Natur und der Kunst hergenommene Beispiel entweder gar nicht gelesen oder doch für unwesentlich gehalten zu haben. In Verbindung hiermit scheint auch der Umstand nicht unerheblich, dass die ältesten Ausgaben, auch

---

1) Nachläufig bin ich zu der Ueberzeugung gekommen, dass hier lediglich *κενούμενος* gestanden hat. Vergl. *Plat. Phil.* 35 A *ὁ κενούμενος ἡμῶν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει· κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι*, und daselbst öfter ganz im Sinne unserer Stelle.

die mir vorliegende *Aldina* des *Eustratius* [1536] vor *οὕτω γὰρ φαίνεται* die Worte bringen *διαφέρουσι δ' αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις*. Das Versehen, von dem ersten *τελειοῦσθαι* auf das andere überzuspringen, war um so leichter, je näher die beiden Ausgänge einander ursprünglich standen. Man kann daher wohl auf die Vermuthung kommen, dass das ganze Beispiel von den *φυσικά* und *τεχναστά* erst später in den Text gekommen sei, zumal man zu dem zweiten *τελειοῦσθαι* ohnehin wieder *οἰόμεθα* zu denken hat. Dass unter die allgemeine Behauptung *τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἴδει ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι* der besondere Fall mit *ὁμοίως δὲ καί* untergeordnet wird, ist nichts Ungewöhnliches. Ueberdies scheint der in den angegriffenen Worten beigebrachte Vergleich nicht sonderlich zutreffend. Zu jeder Energie soll eine besondere Hedone nöthig sein, gerade wie eine jede Gattung von Natur- oder Kunsterzeugnissen eine besondere Naturkraft oder Kunst voraussetzt; man soll von der Mannichfaltigkeit unserer Verrichtungen auf die Mannichfaltigkeit der sie begleitenden und fördernden Lustempfindungen schliessen, gerade wie man von der Mannichfaltigkeit der Natur- und Kunsterzeugnisse auf eine unterschiedliche Thätigkeit der Natur und auf eine Mehrzahl von Künsten schliesst. Nun ist aber das Verhältniss der *ἡδονή* zur *ἐνέργεια* ein durchaus anderes als das der Natur und der Kunst zu ihren Erzeugnissen. Die Hedone schafft nicht erst die Energie, letztere kann auch ohne Hedone gedacht werden. Der Vergleich würde also seine Geltung nur in Absicht der Mehrheit haben. Zutreffender wäre vielmehr folgender: Die Hedone ist *τελείωσις τῆς ἐνεργείας* wie die Kunst *τελείωσις τῆς φύσεως* ist, und auch die Mannichfaltigkeit der Naturerzeugnisse bedingt eine Mehrzahl von Künsten. Diese Ansicht ist allerdings Aristotelisch, vergl. *Phys. II,* 8 S. 199, 15 *ὅλως*

τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. *Polit.* *VII*, 17 S. 1337, 1 *πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προςλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν.*

Zell nahm Anstoss an dem absoluten *τὰ ὑπὸ τέχνης* und vermuthete *ἀπό*; indess lässt man einmal die Stelle gelten, so hindert nichts, *τελειούμενα* aus dem Vorhergehenden zu verstehen; allerdings kann zu *τὰ ὑπὸ τέχνης* ein Verbalbegriff nicht wohl entbehrt werden; die *τέχνη* erscheint hier als handelndes Subject, nicht als reiner Seinsgrund, es muss also angegeben werden, welcherlei Art die Handlung sei. *Metaph.* S. 1033 b 7 *τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως.* *Phys.* S. 199, 12 *οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γινομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνῃ γίγνοιτο κ. τ. λ.* Dagegen erscheint in *τὰ ἀπὸ τέχνης* die *τέχνη* als allgemeiner Seinsgrund, als das Ursprüngliche, von wo etwas stammt, als Causalität überhaupt ohne nähere Bezeichnung ihrer Wirksamkeit, und ohne dass sie immer als nächste Ursache gedacht zu werden braucht. Die hier stehenden Begriffe des *εἶναι* und *γίνεσθαι* können daher wohl ergänzt werden. *Metaph.* S. 1065, 32 *τὰ δ᾽ αἴτια ἀόριστα ἀφ᾽ ὧν ἂν γένοιτο τὰ ἀπὸ τύχης.* *Poet.* S. 1452, 6 *ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ.* *De partt. anim.* S. 640, 28 *ἔνια γὰρ καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου γίνεται ταὐτὰ τοῖς ἀπὸ τέχνης οἷον ὑγίεια.* *De Coel.* S. 277 b 30 *ἐν ἅπασι γὰρ καὶ τοῖς φύσει καὶ τοῖς ἀπὸ τέχνης συνεστῶσι καὶ γεγενημένοις.* *Poet.* S. 1454, 10 *ζητοῦντες γὰρ οὐκ ἀπὸ τέχνης ἀλλ᾽ ἀπὸ τύχης εὗρον.* *Phys.* S. 192 b 18 *καὶ καθ᾽ ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης.* *Metaph.* S. 1032, 27 *πᾶσαι δ᾽ εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας.* *Ib.* S. 1032, 32 *ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ.* In diesem Sinn findet sich *ἀπό*

überhaupt bei allgemeinen Causalitätsbegriffen wie *φύσις*, *τέχνη*, *τύχη*, *ταὐτόματον*, *διάνοια* etc. Das Verhältniss wird aber ebensowohl instrumental aufgefasst wie *Metaph.* S. 1032, 20 *ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην*. Wie *τὰ ἀπὸ φύσεως* = *τὰ φυσικά*, so ist *τὰ ἀπὸ τέχνης* = *τὰ τεχναστά*. *De partt. an.* S. 640, 28 *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτομάτως δοκούντων γίνεσθαι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχναστῶν*. Die wirkende Ursache wird dagegen mit *διά* bezeichnet; sie ist ausdrücklich unterschieden z. B. *Polit.* S. 1323 b 28 *δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν*. *Eth. Nic.* S. 1099 b 20 *εἰ δ' ἐστὶν οὕτω βέλτιον ἢ διὰ τύχην εὐδαιμονεῖν, εὔλογον ἔχειν οὕτως*. *Metaph.* S. 1032, 26 *οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν*. *Poet.* S. 1451, 22 *ὁ δ' Ὅμηρος, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα διαφέρει, καὶ τοῦτ' ἔοικε καλῶς ἰδεῖν, ἤτοι διὰ τέχνην ἢ διὰ φύσιν*; hier ist *τέχνη* die unmittelbar in Homer wirkende Ursache, die ihm eigenthümliche Kunst, während *ἀπὸ τέχνης* die Thatsache seiner Einsicht nur auf die allgemeine Causalität der *τέχνη* zurückführen würde. So z. B. *Metaph.* S. 1032 b 22 *τὸ δὴ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἐὰν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδός ἐστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ· ἐὰν δ' ἀπὸ ταὐτομάτου, ἀπὸ τούτου ὅ ποτε τοῦ ποιεῖν ἄρχει τῷ ποιοῦντι ἀπὸ τέχνης*. Danach braucht, was *ἀπὸ τύχης* ist, noch nicht *διὰ τύχην* zu sein; die Thatsache des *εὐδαιμονεῖν* kann unter Umständen [*κατὰ συμβεβηκός*] als eine zufällige erscheinen, ohne dass die Eudämonie an sich als ein Werk des Zufalls angesehen wird. »Ich bin zufällig glücklich« sagt etwas Anderes als »ich verdanke mein Glück dem Zufall«. Wann etwas als *ἀπὸ τύχης* bezeichnet wird, davon handelt bekanntlich *Phys. II*, 4 sq. So heisst es S. 195 b 31 *λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον*, und die entgegenstehende Ansicht

S. 196, 1 *οὐδὲν γὰρ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναί τι αἴτιον ὡρισμένον, ὅσα λέγομεν ἀπ᾽ αὐτομάτου γίγνεσθαι ἢ τύχης*, wozu die Lösung S. 196 b 21 *ἔστι δ᾽ ἕνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθείη καὶ ἀπὸ φύσεως. τὰ δὴ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φαμὲν εἶναι.* So das Beispiel S. 196, 3 *οἷον τοῦ ἐλθεῖν ἀπὸ τύχης εἰς τὴν ἀγοράν*; an sich ist das *ἐλθεῖν* keineswegs zufällig, sofern es nicht zwecklos ist, beziehungsweise aber im Zusammentreffen mit anderen Thatsachen erscheint es allerdings als eine Fügung der *τύχη*, die hier als entferntere und allgemeinere Causalität gedacht wird; jedoch auch so nur unter der Einschränkung, dass das *ἐλθεῖν* kein regelmässiges und gewöhnliches ist, mithin nicht der Erfahrung nach so kommen musste. *De Coel.* S. 283, 32 *τὸ μὲν γὰρ αὐτόματόν ἐστι καὶ τὸ ἀπὸ τύχης παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὂν ἢ γινόμενον.* Die formale Ursache wird mit *κατά* bezeichnet. *Metaph.* S. 1070, 17 *πᾶν τὸ κατὰ τέχνην.*

X, 6 S. 1177, 8.

> *εὐδαιμονίας δ᾽ οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου.*

Zu *βίου* ist nur *εὐδαίμονος* zu denken, d. i. *κατ᾽ ἀρετήν* d. i. *κατὰ προαίρεσιν.* Zuvor hiess es: *δοκεῖ δ᾽ ὁ εὐδαίμων βίος κατ᾽ ἀρετὴν εἶναι.* Der Sclave ist unfähig zur Eudämonie, weil sein Lebensinhalt nicht der sein kann des Eudämon, nämlich Selbstbestimmung zur Tugend. Vergl. *Polit. III*, 9 *καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἦν πόλις· νῦν δ᾽ οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν.* Aus demselben Grund folgt auch *Eth. Nic. VIII*, 13 *φιλία δ᾽ οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον· ἀλλ᾽ οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος.*

Rieckher übersetzte: »dem Sclaven aber räumt Niemand einen Antheil an der Glückseligkeit ein, so wenig als einen Antheil am [wahrhaft menschlichen] Leben«. Diese strenge Bedeutung von *βίος*, die *Giphanius* zuerst im Gegensatz zur *ζωή*, dem blossen Vegetiren [?] vermuthungsweise aufstellte, dürfte aus A. schwer zu belegen sein.

X, 7 S. 1177 b 16.

εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν, αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα. ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.

Bekker lässt den Nachsatz mit *καὶ τὸ αὔταρκες δή* beginnen und schliesst mit *ὄντα*. Ich kann in diesem Satze nur eine Zusammenfassung [*δή*] der Prämissen erkennen und glaube zu der früheren Interpunction, derzufolge der Nachsatz mit *ἡ τελεία δή* anhebt, zurückkehren zu müssen. Der Schluss ist nicht, dass unter den erwiesenen Voraussetzungen der *ἐνέργεια τοῦ νοῦ* alle Erfordernisse der Eudämonie beiwohnen, sondern dass, da jene Voraussetzungen alle Erfordernisse der Eudämonie [das *αὔταρκες, σχολαστικόν κ. τ. λ.*] enthalten, die *ἐνέργεια*

τοῦ νοῦ in der That die volle Eudämonie sein müsse. Im ersteren Falle erscheint der Schlusssatz mit den Prämissen zu tautologisch und im Vergleich zu dem Umfang der Periode zu unbedeutend an Inhalt. — Ausserdem aber nehme ich Anstoss an der Behauptung: *ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα*; ich sehe nicht, was *σπουδή* hier soll. Im Gegensatz zu dem Thun des Kriegers und Staatsmanns, dem Schönheit und Grösse eignet, kann unmöglich der Energie der theoretischen Vernunft als unterscheidendes Merkmal der Ernst beigelegt werden, da dem Leben des Kriegers und Staatsmanns doch am wenigsten der Ernst abgesprochen werden kann. Auch ist die naive Vorstellung der Menge, dass das Leben des Eudämon etwa wie das der Reichen und Mächtigen in harmloser Lust und leichtem Spiel, frei von Sorgen dahinfliesse, der seligen Ruhe der Olympischen Götter vergleichbar, bereits im vorhergehenden Abschnitt genügend zurückgewiesen. Dort hiess es mit Recht: *δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι· οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ*; darauf an unserer Stelle zurückzukommen, liegt kein Grund vor. Die Frage ist vielmehr, ob die Eudämonie zu betrachten sei als eine Energie des *πρακτικὸς λόγος* oder vielmehr des *θεωρητικός*. An dem Beispiel des Kriegers und Staatsmanns wird gezeigt, dass dem practischen Leben zur Eudämonie zwei Erfordernisse abgehen, die *σχολή* und die *αὐτάρκεια*; das Leben des Kriegers und Staatsmanns ist ruhelos, drangvoll, aufreibend und hat seine Zwecke ausser sich, wogegen es von der Eudämonie hiess: *ἐν τῇ σχολῇ εἶναι δοκεῖ*, und dass sie *αὐτάρκης* sei. Wenn nun also gezeigt werden soll, dass vielmehr das theoretische Leben die Eudämonie sei, so muss ihm vor Allem dasjenige beiwohnen, was dem practischen Leben zur Eudämonie fehlt, nämlich *σχολή* und *αὐτάρκεια*; letztere wird ihm in der That zugeschrieben

in den Worten *καὶ παρ᾽ αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους* [*δοκεῖ*] und ausdrücklich in der Recapitulation *τὸ αὔταρκες*; in letzterer, die wie häufig bei A. den bereits zurückgelegten Weg noch einmal in umgekehrter Reihenfolge durchmisst,[1]) auch das *σχολαστικόν* mit dem Zusatz des *ἄτρυτον*, während wir an eigentlicher Stelle statt der *σχολή* vielmehr die *σπουδή* vorfinden. Ich halte es daher für nöthig, statt *σπουδῇ* zu schreiben: ***σχολῇ τε διαφέρειν δοκεῖ.***

---

1) I, 2 am Schluss heisst es: *καὶ περὶ μὲν ἀκροατοῦ, καὶ πῶς ἀποδεκτέον, καὶ τί προτιθέμεθα, πεφροιμιάσθω τοσαῦτα*; diese Punkte waren aber in umgekehrter Reihenfolge abgehandelt worden.

